

Călin-Horia BÂRLEANU

A n t r o p o l o g i e
ș i c o m u n i c a r e
i n t e r c u l t u r a l ă

Călin-Horia BĂRLEANU (n. 1982) este lector la Universitatea „Ștefan cel Mare” Suceava, Facultatea de Litere și Științe ale Comunicării, Departamentul de Limbă și Literatură Română și Științele Comunicării. După studiile universitare de licență în filologie (Universitatea „Ștefan cel Mare” Suceava, 2005) și în psihologie (Universitatea „Al. I. Cuza” Iași, 2008), a absolvit două masterate, Comunicare și Relații Publice și Literatura Română Postbelică (Universitatea „Ștefan cel Mare” Suceava, 2006), iar în anul 2009 devine doctor în filologie al Universității „Ovidius” din Constanța cu teza „Mircea Cărtărescu. Universul motivelor obsedante”.

Studii, articole, eseuri și note publicate (selectiv): Pulsuinea iubirii și «generația MTV», în Contemporanul, anul XV, nr. 6 (627), iunie, 2004; Pascal Bruckner, Căpcăunii anonimi, București, Editura Trei, 2002, în „Analele Universității «Ștefan cel Mare», Suceava, Seria FILOLOGIE, B. Literatură, tomul XII, nr. 1, 2006; Mircea Cărtărescu, o viziune asupra evoluției omului, în Idem, tomul XII, nr. 2, 2006; Forme contemporane ale sacralității în literatură, în Text și discurs religios, Editura Universității „Al. I. Cuza”, Iași, 2009; Funcția terapeutică a jocului, în „La Lettre R – L’art du jeu”, 2010, Editura Universității „Ștefan cel Mare”, Suceava; Ochiul reprimat și embrionul creației, „Communication interculturelle et Littérature”, Nr. 3 (11), 2010, Editura Europlus, Universitatea „Dunărea de jos”, Galați; Postmodernismul elegant – cultura yuppie, CIC 2010 (ediția a III-a), „Comunicare, identitate, cultură”, Universitatea din Craiova, Facultatea de Litere; Generația Xanax, în „Acta Iassyensia Comparationis” – „Alte lumi”, Nr. 8, 2010, Editura Universității „Al. I. Cuza”, Iași; Urmele subconștientului dostoevskian, în Idem, „Măști - Mask - Masques”, Nr. 9, 2011.

A mai publicat: Mircea Cărtărescu. Universul motivelor obsedante, Editura Universitas XXI, Iași, 2011.

Călin-Horia BÂRLEANU

ANTROPOLOGIE
ȘI COMUNICARE
INTERCULTURALĂ

Casa Cărții de Știință
Cluj-Napoca, 2015

Copyright © Călin-Horia BÂRLEANU, Suceava, 2015.
Toate drepturile asupra acestei ediții sunt rezervate autorului.

Referenți: Prof. univ. dr. Muguraș CONSTANTINESCU
Prof. univ. dr. Alexandru GAFTON

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
BÂRLEANU, CĂLIN-HORIA
Antropologie și comunicare interculturală / Călin-
Horia Bârleanu. - Cluj-Napoca : Casa Cărții de Știință, 2015
Bibliogr.
Index
ISBN 978-606-17-0669-3
316.77:008(100)

Tehnoredactare pe calculator:

Călin-Horia Bârleanu

Format 1/16 (61 x 86)

Coli de tipar: 16 (61 x 86)

Bun de tipar: 16. II. 2015

Apărut: 2015

Tiparul executat la Casa Cărții de Știință;

400129 Cluj-Napoca; B-dul Eroilor nr. 6-8

Tel./fax: 0264-431920

www.casacartii.ro; e-mail: editura@casacartii.ro

Motto:

„A voi ne arde, iar a putea ne distruge; pe câtă vreme A ȘTI menține slaba noastră alcătuire într-o neconținută stare de liniște. Astfel, dorința sau voința e moartă în mine, ucisă de cugetare; mișcarea sau puterea se rezolvă prin jocul firesc al organelor mele. În două cuvinte, mi-am legat viața nu de inimă, care se sfârșeamă, nu de simțuri, care se tocesc, ci de creier, care nu îmbătrânește și supraviețuiește tuturor”.

Honoré de Balzac, Opere, vol. I,
București, ESPLA, 1955, p. 348

C U P R I N S

1. Introducere.....	9
2. Argument pentru o știință a dezvoltării speciei umane	11
2.1. Factori culturali	23
2.2. Antropologia culturală și dilemele comunicării.....	30
3. Curente de gândire și revoluții culturale	43
3.1. Curente în antropologie	52
3.2. Eu și Celălalt	72
3.3. O constantă în evoluția omului: păcatul	85
4. Antropologie de birou și antropologie de teren	103
4.1. James Frazer și Creanga de aur.....	104
4.2. Émile Durkheim și Formele elementare ale vieții religioase.....	121
4.3. Marcel Mauss – Eseu despre dar.....	131
4.4. Claude Lévi-Strauss	136
5. Simbolul	163
5.1. Interpretare și eficiență simbolică	167
5.2. Reprezentări simbolice românești	175
6. Ritualuri și sisteme de credințe în România	191
6.1. Ritualuri asociate nașterii	209
6.2. Ritualuri asociate ceremonialului nupțial.....	216
6.3. Ritualuri asociate ceremonialului funerar	226
7. Homo sapiens, încotro?	235
BIBLIOGRAFIE	239
Indice de nume.....	247

1. Introducere

Motto:

„Voi nu veți muri; iar când veți deveni slabi și bătrâni, va trebui numai să vă scoateți pielea pentru a vă regăsi tinerețea”.

James Frazer, Folclorul în Vechiul Testament, București, Editura Scripta, 1995, p. 36.

Se spune că orice început trebuie să fie perfect sau, cel puțin, cât mai aproape de starea de perfecțiune. O asemenea credință și-a găsit diverse ritualuri pentru a o întări și pentru a oferi omului senzația (sau: iluzia) unui control. Nașterea, căsătoria și – de ce nu – moartea, ca început, din perspectiva tradițiilor arhaice, al unei alte stări au făcut ca starea de început să devină pe atât de importantă, pe cât este de periculoasă. Reguli stricte îi sunt specifice, pentru a se asigura omului și sufletului acestuia o tranziție cât mai ușoară. Pentru ca efectul psihologic să se poată manifesta prin liniște și acomodare la noul statut, s-a cerut din partea oamenilor un exercițiu permanent de credință; o credință care, înainte de a invoca spirite, generează încredere.

Știința, pe de altă parte, a început nu de puține ori prin a întâmpina mari dificultăți, fie de ordin teoretic, fie de ordin practic. Orice disciplină științifică reprezintă o provocare pentru cel care își propune să o analizeze, iar dacă aceasta se caracterizează prin sincretism, atunci piedicile pot fi și mai mari.

În abordarea de față, antropologia culturală este prezentată, pe scurt, în paralel cu procesul de comunicare, apropierea celor două discipline constituind un pretext pentru analiza unei formule culturale complexe, specifice ființei umane. Acolo unde comunicarea a eșuat, din cauza unor conflicte sau accidente de varii dimensiuni, antropologia culturală contribuie la elucidarea unui mecanism care ar fi rămas, altfel, exclusiv în categoria factorilor declanșatori necunoscuți.

Principalele teme ale antropologiei culturale vor fi completate, în prezentarea noastră, prin exemple și analize venite din direcția unor discipline conexe, în scopul de a demonstra un proces insesizabil și respins de majoritate: evoluția.

2. Argument pentru o știință a dezvoltării speciei umane

Motto:

„Puterea ne lasă așa cum suntem, ea nu întărește decât pe cei tari”.

Honoré de Balzac, Opere, vol. I, București, ESPLA, 1955, p. 568.

Așa-numita „unitate în diversitate” ar putea reprezenta esența gândirii de tip antropologic. Cu atât mai mult s-ar putea justifica astăzi antropologia ca disciplină, cu cât Omul pare, mai mult ca niciodată, întors împotriva lui și a Lumii. Conflictele, fie ele de ordin cognitiv sau social, manifestate sub forma unei explozii de comportamente deviante, patologice, își găsesc corespondent la nivel internațional în deplasările de trupe și în atentatele sângeroase – de o violență, cel mai adesea, paradoxal de ușor de justificat.

Astfel, în primii ani ai noului mileniu presa românească a început să vorbească despre incidența crescută a bolilor psihice. „Românii tot mai atinși de boli psihice”, titra în anul 2008 cotidianul România Liberă¹, estimând că 20% dintre români suferă de tulburări psihice. În 2012, Jurnalul Național anunța că „bolile psihice bat cancerul”² și atrăgea atenția asupra unui aspect ignorat în mod sistematic, nu în ultimul rând din rațiuni economice: „dintre cei diagnosticați cu probleme de sănătate mintală, 99% continuă să trăiască în comunitate”³. De asemenea, organismele de control și de cercetare din domeniu susțin că până la 40% din populația Europei se confruntă cu disfuncții neuropsihice⁴.

Întoarcerea Omului împotriva Lumii a fost înțeleasă și „demascată” de psihanaliza freudiană încă din anul 1915, când

¹ Cristina Dobreanu, Românii tot mai atinși de boli psihice, în „România Liberă”, 29 iulie 2008. Vezi și: <http://www.romanialibera.ro/actualitate/eveniment/romanii--tot-mai-atinsi-de-boli-psihice-130666>.

² Magda Marincovici, Bolile psihice bat cancerul, în „Jurnalul Național”, 12 marie 2012. Vezi și: <http://jurnalul.ro/viata-sanatoasa/starea-de-sanatate/bolile-psihice-bat-cancerul-606827.html>.

³ Ibidem.

⁴ Ibidem.

Sigmund Freud (1856-1939) anunța că „ceea ce nu râvnește niciun suflet omenesc nu are nevoie să fie interzis [...] «Să nu ucizi!» ne asigură că provenim dintr-o linie nesfârșită de ucigași”⁵. Eforturile culturale maschează pulsuniile umane, iar acest domeniu intră, fără îndoială, în sfera de interes a antropologiei culturale.

Pe aceeași linie, psihanalistul american Erich Fromm (1900-1980) a dedicat un critic și radical studiu conflictului care îl caracterizează pe Homo sapiens: „If Johnny discovers that by being aggressive his younger brother (or mother, and so on) will give him what he wants, he will become a person who tends to behave aggressively; the same would hold true for submissive, courageous, or affectionate behaviour [...] Aggression is purely learned on the basis of seeking one's optimal advantage”⁶. Acest postulat al psihologiei comportamentale, „totul se învață” (de la frumusețe, dreptate, curaj și până la agresivitate) se cuvine a fi analizat și din perspectiva antropologiei.

Cel mai simplu ar fi să considerăm antropologia un studiu al ființelor umane (cf. gr. *ánthrōpos* – om și *lógos* – cuvânt, vorbire), disciplina putând fi împărțită, pentru început, în:

- antropologie fizică, preocupată de abordarea lui Homo sapiens, în primul rând a existenței fizice a acestuia, și
- antropologie culturală, preocupată de modul de viață al omului, de ritualuri și obiceiuri, de credințe, de dansuri și de alte manifestări culturale.

Antropologii au înțeles că pulsuniile, instinctele îi unesc pe oameni indiferent de nivelul lor de educație, diferența de la o societate la alta, în plan sincron sau diacronic, fiind de interes pentru abordarea științifică. Simțim cu toții foamea, nevoia de a dormi – dar cum și ce mâncăm, unde și cum dormim reprezintă mize ale abordării din perspectiva antropologiei culturale.

Deși momentul „zero” al antropologiei ca știință poate fi găsit abia în secolul al XIX-lea, cercetătoarea Alina Branda identifică fără dificultate câțiva „germeni” în abordarea alterității în scrieri aparținând istoricului grec Herodot (ca. 490-425 î.H.) sau chiar geografului și istoricului grec Strabon (ca. 64 î.H. – ca. 23 d.H.): „Herodot a descris societățile persană și egipteană,

⁵ Sigmund Freud, *Opere*, vol. IV, Studii despre societate și religie, traducere din limba germană de Roxana Melnicu, George Purdea, Vasile Dem. Zamfirescu, București, Editura Trei, 2000, p. 44.

⁶ Erich Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness*, New York, PICADOR, 1973, p. 54.

Strabon a făcut interesante observații asupra triburilor germanice, ca și unii scriitori latini, care insistă asupra barbariei, în opoziție cu starea privilegiată de *humanitas*, caracteristică propriei societăți⁷.

Termenul sălbatic, preferat timp îndelungat inclusiv de către unii antropologi, a permis, prin excluderea teoretizării suplimentare, perpetuarea unei greșeli pe care antropologia modernă a încercat să o îndrepte. „Diversitatea culturală” și acceptarea diferenței (sau, mai simplu spus, a celui alt) înlocuiesc acum etnocentrismul. Însă chiar în aceste condiții, viziunea antropologiei a avut nevoie de încă un pas pentru a se plasa obiectiv față de evenimentele culturale specifice diferitelor societăți: „sălbaticul «cel bun» e un fel de alternativă și un model pentru civilizatului «alterat»”⁸.

O altă misiune pe care antropologia și-a asumat-o a fost de a oferi răspunsuri în privința unor factori culturali similari sau identici, identificați la distanțe foarte mari, în spațiu sau în timp. Un rol important l-au jucat, în acest sens, psihologia analitică și psihologul și psihiatrul elvețian Carl Gustav Jung (1875-1961), care a analizat în detaliu arhetipul și subconștientul colectiv, populat cu simboluri și cu sensuri pe care individul doar arareori le conștientizează sau le înțelege. Au fost astfel identificate, în sens strict antropologic, două mari variante pentru substratul comun al indivizilor, „invenția independentă” și „difuziunea”, respectiv răspândirea informației, ca sens și ca formă, în urma contactelor dintre grupuri⁹.

În acest context, școala britanică de antropologie are ca prim merit introducerea, alături de principiul difuzionist, a noțiunii de funcție. Alina Branda îi identifică pe principalii promotori, etnologii britanici Bronislaw Malinowski (1884-1942) și Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955), care au pus bazele unei abordări sistematice a societăților primitive prin metoda observației participative.

Urmărind, atât din punct de vedere cronologic, cât și pe plan ideologic, dezvoltarea unei așa-numite „științe a evoluției umane”, putem face o trimitere specială și la activitatea antropologului și etnologului francez Claude Lévi-Strauss (1908-2009), remarcabilă datorită abordării structurale a analizei

⁷ Alina Branda, *Repere în antropologia culturală*, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2002, p. 30.

⁸ Ibidem, p. 31.

⁹ Ibidem, p. 10.

antropologice. Îndepărtându-se de tiparul care se concentrează pe relațiile de rudenie în societate, Lévi-Strauss se ocupă de „substratul mental-comportamental, de acele procese de «gândire sălbatică»”¹⁰.

În spațiul cultural românesc, filosoful și antropologul Gabriel Troc amintește¹¹, vorbind despre importanța acordată în antropologie celuilalt, „împrumutul”, atât de necesar acestei discipline, materializat în abordarea marilor teme ale unor științe conexe. Astfel, pentru a înțelege și a se raporta obiectiv la diverse populații „primitive”, antropologii au apelat la perspectivele biologiei, psihologiei și psihanalizei, lingvisticii, sociologiei etc. Relația strânsă dintre antropologia culturală și etnografie, de pildă, s-a materializat pe filiera tradițiilor, a obiceiurilor, a cutumelor specifice societăților investigate.

Gabriel Troc realizează un demers deosebit de util în abordările „sălbatică”¹² ale domeniului, specifice unei modernități care a lăsat, sub forma superstițiilor de masă, urme adânci. Referindu-se la acest aspect, el amintește că „între 1870 și 1930, aproximativ patru sute de milioane de occidentali au luat contact cu «primitivii», în forme de expunere dintre cele mai diverse: în grădini zoologice, târguri regionale și bălciuri”¹³. Expoși după grilaje de fier, aborigenii, numiți în mod eronat și abuziv, din necunoaștere, „sălbatici”, nu erau, în realitate, decât niște pașnici congolezi sau eschimoși „atinși de influențe culturale externe” și „obligați să joace rolul primitivilor sângeroși, al canibalilor, al barbarilor. Expoși uneori alături de primate, ei au întruchipat pentru darwinism «veriga lipsă» dintre animalitate și umanitate”¹⁴.

Este, după cum observă Troc, lesne de înțeles că în mentalul colectiv s-a dezvoltat un „rasism de masă”, care s-a perpetuat, în timp, în toate acțiunile coloniale. De aici și până la ideologiile „raselor pure” nu a mai fost decât un pas – destul de ușor de realizat, cu propaganda potrivită și la momentul oportun. Prin urmare, nu doar grupul, în general, a dat naștere unor credințe bazate pe experiențe subiective, lipsite de orice cadru

¹⁰ Alina Branda, op. cit., p. 14.

¹¹ Gabriel Troc, *Postmodernismul în antropologia culturală*, Iași, Editura Polirom, 2006.

¹² Vezi, în acest sens, și alte structuri, cum ar fi „psihanaliză sălbatică” sau „filosofie sălbatică”.

¹³ Gabriel Troc, op. cit., p. 25.

¹⁴ Ibidem.

valid – ci și unii dintre marii gânditori ai lumii: „Negrii din Africa nu au de la natură niciun sentiment, care să se ridice deasupra naivului [...] dintre sutele de mii de negri, care au fost duși din țările lor în alte părți, cu toate că mulți dintre ei au fost lăsați liberi, totuși niciunul nu s-a aflat vreodată, care să fi reprezentat ceva important fie în artă sau în știință”¹⁵.

Se cuvine însă să observăm că asupra afirmațiilor filosofului german Immanuel Kant (1724-1804) planează totuși un echilibru – generat, în parte, de perspectiva religioasă, care a restrâns exagerările specifice perioadei. Astfel, filosoful îi privea pe „sălbaticii” lipsiți de religie (NB: premisă falsă) ca nefiind cu nimic mai prejos de cei care adoptaseră deja sistemele religioase ale „lumii civilizate”.

De-a lungul timpului, „anormalul” a fost așadar extrapolat în mod artificial și, prin urmare, opus „normalului”, contribuind la popularea mentalului colectiv cu imagini sălbatice, exotice, cu rezonanțe ale pericolului – ca și cum omul „civilizat” ar fi avut nevoie de astfel de reprezentări pentru a-și denatura (instinctual?) optica asupra celuilalt.

În lucrarea Structurile antropologice ale imaginarului, antropologul francez Gilbert Durand (1921-2012) propune o viziune complet nouă asupra chestiunii. Discutând prezența constantă și necondiționată, în subconștient, a arhetipurilor, Durand identifică și pune în relație directă arhetipul „botului devorator” cu simbolurile nictomorfe specifice zeului grec al morții, Thanatos. Invocând, pentru exemplificare și argumentare, celebrul test de psihodiagnostic elaborat de psihiatrul și psihanalistul elvețian Hermann Rorschach (1884-1922), în special planșa a IV-a, Durand amintește că reacțiile oamenilor la vederea respectivei planșe sunt de copleșeală, de perturbare a proceselor cognitive raționale. Întuneric, tristețe, „șoc negru” – iată răspunsurile celor mai mulți dintre subiecții testului, oamenii asociind întunericului, în mod inconștient, haosul, depresia, frica și animalele malefice. Diferența, în speță culoarea neagră, pare să fi fost dintotdeauna valorizată negativ: „diavolul e aproape întotdeauna negru sau conține ceva negricios. Antisemitismul s-ar putea să nu aibă altă sursă în afară de această ostilitate

¹⁵ Immanuel Kant, Observații asupra sentimentului de frumos și sublim, Note la Observații asupra sentimentului de frumos și sublim, traducere, studii introductive, studii asupra traducerii, note, bibliografie, index de concepte germano-român, index de termeni de Rodica Croitoru, București, Editura All, 2008, p. 129.

naturală față de tipurile etnice mai închise la culoare. Negrii din America își asumă deopotrivă o atare funcție de fixație a agresivității populațiilor gazdă [...], cum se întâmplă la noi cu țigani [...], cărora pe drept sau pe nedrept li se atribuie tot felul de fapte reprobabile [...]. Hitler îi confunda, în ura și disprețul lui, pe evrei cu popoarele «negroide»¹⁶. Gilbert Durand remarcă, pe bună dreptate, că viziunea occidentală „îmbracă” în negru tot ceea ce este – sau pare a fi – antipatic, negativ.

Utilitatea abordării antropologice în cadrul oricărei științe umaniste este dată așadar de posibilitatea înțelegerii substratului sistemului de credințe specific unui popor, într-un interval de timp dat, abordarea devenind astfel esențială și în relația cu lumea, în general, și cu dinamica socială a acesteia. Fără îndoială, după cum concluzionează și Alina Branda, analiza unui popor primitiv aduce un plus de lumină zilelor noastre, în sensul că – în mod paradoxal sau nu – „ne ajută să ne cunoaștem mai bine”¹⁷.

Am amintit deja rolul major avut de arhetipologie în înțelegerea și în analiza subconștientului colectiv, contribuțiile principale fiind aici împărțite între Carl Gustav Jung și Sigmund Freud.

Pentru o mai bună înțelegere a modului în care funcționează arhetipul trebuie să facem apel – chiar dacă ar putea părea un paradox – la psihologia vârstelor (sau: psihologia dezvoltării). Vom aminti, în acest sens, că în faza prelingvistică a dezvoltării, între 3 și 6 luni, sugarul combină sunete (consoane și vocale), rezultând un „joc” acustic considerat de către unii părinți a fi plăcut urechii. Gânguritul sau ecolalia reprezintă, în opinia psihologului Mihaela Boza, „o etapă esențială în pregătirea pentru limbajul vorbit [...] Atunci când copiii emit ecolalii, se emit în general toate tipurile de sunete, inclusiv acelea care nu aparțin limbii vorbite în jurul lor. Spre vârsta de 10 luni, repertoriul de sunete începe să se restrângă progresiv la cele pe care le aud”¹⁸. Cu atât mai mult ar putea să ne mire acest fapt atunci când știm că, după cum au demonstrat lingviștii și foneticienii, anumite populații emit o serie de sunete nu prin expirare, ci prin inspirație. Capacitatea copilului de a acoperi o gamă extrem de

¹⁶ Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarii*, București, Editura Univers, 1977, p. 112.

¹⁷ Alina Branda, op. cit., p. 34.

¹⁸ Mihaela Boza, *Curs de psihologia vârstelor*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2004, p. 346.

variata de sunete reprezintă așadar un argument important pentru existența arhetipului și a subconștientului colectiv.

Carl Gustav Jung este cel care discută cel mai pertinent arhetipul, într-o operă monumentală, care pornește, de cele mai multe ori, de la patologia mentală. Termenul arhetip se referă, în concepția jungiană, la diversele imagini arhaice (dragonul, mama, eroul, paradisul pierdut etc.) „care constituie un fond comun al întregii umanități. Le regăsim la fiecare persoană, din toate timpurile și de pretutindeni, alături de amintirile personale. Vehiculate de fabule, mitologie, basme și legende, arhetipurile se manifestă în vise, deliruri și actele picturale”¹⁹. Prin urmare, indiferent de statutul social, de educație sau de naționalitate, arhetipul poate fi identificat în urma travaliului analitic. După cum arată Jung, „conținuturile inconștientului personal sunt dobândite în cursul vieții individuale, în timp ce conținuturile inconștientului colectiv sunt arhetipuri întotdeauna a priori prezente”²⁰.

Peștele, șarpele, copacul, bătrânul, soarele (ca mandala, simbol spiritual și ritualic în hinduism și în budism), labirintul sau calea rătăcită, ca simbol prezent în absolut toate culturile lumii, constituie adevărate „chei” pline de semnificații. În ceea ce privește calea rătăcită, aceasta constituia, în vechime, și cel mai frecvent motiv – astăzi din ce în ce mai rar utilizat – în obiceiul românesc al încondeierii ouălor, pe care apărea sub formă de spirală, acoperindu-le cu linii drepte sau valonate²¹.

Mihaela Minulescu, unul dintre puținii practicieni ai psihoterapiei analitice din țara noastră, identifică din paleta largă a domeniului mai multe categorii de arhetipuri, dintre care detaliază categoria trickster-ului (cf. engl. trick – truc, șiretlic, înșelătorie, farsă, festă, renghi): „acest arhetip, ca miez al complexului umbrei, este o «ființă cosmică primitivă, cu o natură divină – animală, pe de o parte superior omului datorită calităților sale supraumane, pe de altă parte inferior datorită lipsei de rațiune și conștiință»”²². Păcăliciul, ca rol social adoptat

¹⁹ Norbert Sillamy, Dicționar de Psihologie, traducere, avânprefață și completări privind psihologia românească de dr. Leonard Gavrilu, București, Editura Univers Enciclopedic, 2000, p. 33.

²⁰ Carl Gustav Jung, Psihologia analitică, Temeiuri, Antologie, texte alese și traduse din limba germană de dr. Suzana Holan, București, Editura Anima, 1994, p. 136.

²¹ Primul și cel mai important studiu în domeniu rămâne cel al lui Artur Gorovei, Ouăle de Paști. Studiu de Folclor, Colecția „Studii și cercetări”, nr. XXX, București, Editura Academiei Române, 1937.

²² Mihaela Minulescu, Introducere în analiza jungiană, București, Editura Trei, 2001, p. 50.

În mai toate timpurile, de societățile arhaice și nu numai, poate fi identificat și în spațiul cultural românesc. Astfel, Păcală, Ivan Turbincă și legendarul erou de banc Bulă se grupează sub aceeași mască, a trickster-ului, identificat la nivel global, cel mai bine, în zeul Loki din mitologia nordică și analizat sub toate aspectele sale, mitologice și culturale, de filologul și etnologul francez Georges Dumézil (1898-1986)²³.

În spațiul arhaic al satului românesc, unul dintre obiceiurile – astăzi pierdute – din cadrul ceremonialului funerar cerea ca, în timpul priveghiului, un membru tânăr al familiei îndoliate să preia, în scop terapeutic, rolul de măscărici, de bufon. Multitudinea glumelor și a jocurilor care însoțeau priveghiul avea ca unic scop distracția, alungarea stării depresive.

Principalele repere ale ritualului funerar românesc și semnificațiile acestora au fost prezentate și analizate de către folcloristul și etnograful Simeon Fl. Marian (1847-1907) și, circa un secol mai târziu, de cercetătorul și folcloristul Ion H. Ciubotaru. Spre exemplu, jocul Băieții, cules din Frătăuții Noi, jud. Suceava, însă cunoscut și întâlnit și în alte zone ale țării, sub denumirea de Păpușele sau De-a băieții, se desfășoară după reguli foarte stricte: un băiat trebuie să se ascundă sub un scaun mare, cu patru picioare, fiind legat astfel încât mâinile să-i rămână libere deasupra scaunului. O mână îi este îmbrăcată într-un fel de costum de fată, iar cealaltă, într-un costum care amintește de portul bărbătesc. Scaunul este acoperit cu un covor și dus în camera în care se află defunctul, unde oamenii care asistă la priveghi cer insistent să le fie arătați „băieții”. Ridicarea covorului este adesea însoțită de muzică, iar „băieții” (de fapt: „fata” și „băiatul”) încep să se joace și să se sărute, în amuzamentul general al asistenței, care hotărăște să-i logodească și apoi să-i căsătorească. „Mirii” sunt îndemnați să facă diferite gesturi, care amplifică atmosfera generală de veselie. „Semnificația jocului este cât se poate de explicită, mai ales dacă avem în vedere că se practica numai la moartea tinerilor necăsătoriți. Prin urmare, asistăm la un simulacru al nunții postume, prin care se încerca sugerarea îndeplinirii rânduielilor de care tinerii «nelumiți» erau frustrați prin moarte”²⁴.

²³ Georges Dumézil, *Loki*, Paris, Flammarion, Nouvelle Bibliothèque Scientifique, 1986.

²⁴ Ion H. Ciubotaru, *Folclorul obiceiurilor familiale din Moldova*, Iași, Caietele arhivei de folclor, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 1986, p. 25.

Ion H. Ciubotaru vorbește despre originile magice ale obiceiului priveghiului, care are scopul de a îmbuna sufletele morților și chiar de a crea un spațiu de protecție împotriva spiritelor malefice; pe plan psihologic însă, priveghiul „marchează un procedeu ingenios de combatere a crizei de doliu. Durerea este o violentare a individului, predispunându-l la descărcări paroxistice, exagerări agresive, erotice sau alimentare. Tenta licențioasă a unor replici utilizate în jocurile de priveghi relevă o transpunere moderatoare a crizei erotice”²⁵.

Trickster-ul reprezenta, prin urmare, o prezență constantă în spațiul arhaic românesc, jocul și gluma însoțind chiar și cele mai dureroase episoade din viața oamenilor și având un dublu rol de susținere: atât a decedatului, în sensul că în tradiția populară se crede că sufletul mortului asistă la tot ceea ce se întâmplă în jurul acestuia, cât și a celor rămași în viață. Pentru unii dintre noi poate fi surprinzător faptul că „glumele” specifice priveghiului erau împinse până la manipularea cadavrului ca pe o marionetă. Tot Ion H. Ciubotaru amintește, în acest sens, că „obiceiul de a lega cadavrul de mâini sau de picioare și de a-l pune în mișcare, atunci când se apropia cineva de sicriu, era cândva foarte răspândit. Astăzi însă se practică din ce în ce mai rar, deoarece a provocat numeroase neplăceri, care au culminat, în câteva cazuri, cu moartea celor speriați”²⁶.

Inconștientul colectiv, în care se aglomerează informațiile transmise exclusiv prin ereditate, poate fi pus în relație directă cu arhetipurile. Aceste „forme de universală răspândire”, cum le numește Jung, se regăsesc în mitologie ca „motive”. Cercetătorii le-au numit diferit, de-a lungul timpului, spre exemplu „reprezentări colective” sau „idei originare”, deoarece arhetipurile, fiind „relativ autonome [...], nu pot fi integrate exclusiv rațional. Arhetipul se exprimă în simboluri onirice sau este însoțit de astfel de simboluri care sub forma motivelor mitologice au întruchipat dintotdeauna transformările sufletești”²⁷. Același Carl Gustav Jung încearcă, în alte contexte, să explice acest termen deosebit de complex prin intermediul unor metafore, considerând că „arhetipurile sunt ca albiile râurilor părăsite de ape, albiile pe care râurile și le pot regăsi după

²⁵ Ion H. Ciubotaru, op. cit., p. 26.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Carl Gustav Jung, Arhetipurile și inconștientul colectiv, traducere din limba germană de Dana Verescu, Vasile Dem. Zamfirescu, București, Editura Trei, 2003, p. 49-50.

nu se știe câtă vreme. Un arhetip este precum tăietura unui vechi torent”²⁸.

Aceste „forme tipice de comportament”, cum au mai fost ele numite de psihiatrul elvețian, au determinat, grație unui pacient, noi reflexii în gândirea acestuia. În anul 1906, psihiatrul a intrat în contact cu o fantasmă neobișnuită a unui schizofrenic incurabil, absolvent de școală elementară, care nu călătorise niciodată – detalii deosebit de importante pentru susținerea „autenticității” unei fantasme cu conținut arhetipal. Jung îl vede pe pacient pe holul spitalului, în fața ferestrei, mișcându-și compulsiv capul în lateral și clipind spre soare. Întrebat ce vede, pacientul răspunde: „Nu se poate să nu vedeți falusul soarelui; când îmi mișc capul înapoi și-n colo, se mișcă și el, și astfel se naște vântul”²⁹. Abia după patru ani, în timp ce studia, la Biblioteca Națională din Paris, manuscrise și diverse alte documente cu tematică mitologică, Jung descoperă, într-un papirus grecesc, o liturghie dedicată zeului zoroastrian Mithra, divinitate angelică diurnă, asociată luminii. Textul religios îi îndemna pe credincioși să se plaseze cu fața la soare, să inspire de trei ori și, astfel, „drumul zeilor vizibili va fi arătat de zeul soare [...], va deveni vizibil și așa-numitul tub, originea vântului”, se va vedea „atârând de discul solar ceva ca un tub”³⁰. Corelând această imagine cu altele similare, spre exemplu cu prezența, în anumite picturi medievale reprezentând scena Bunei Vestiri, a unui tub care unește tronul lui Dumnezeu și trupul Mariei, Jung reușește să pună bazele teoretice ale arhetipului.

Conceptul are însă și critici, care, preluând sau adaptând ideile unor psihologi sau antropologi, aduc în discuție o culpă independentă de conținutul științific. Astfel, recunoscând că lumea contemporană este caracterizată printr-un anumit „scepticism nominalist”, comparatistul Corin Braga amintește, în lucrarea *De la arhetip la anarhetip*, faptul că „arhetipologia lui Jung are defectul de a fi fost invocată în vehicularea unui mesaj antisemit”³¹. Conform unei astfel de logici, vinovat ar fi cel care a făcut piatra, nu cel care o aruncă pe nedrept. Corin Braga admite însă un tipar de abordare a literaturii, în sensul că „toate marile

²⁸ Carl Gustav Jung, *Puterea sufletului*, Antologie, Psihologie individuală și socială, texte alese și traduse din limba germană de dr. Suzana Holan, București, Editura Anima, 1994, p. 94.

²⁹ Carl Gustav Jung, *Arhetipurile și inconștientul colectiv*, p. 61.

³⁰ Ibidem, p. 161.

³¹ Corin Braga, *De la arhetip la anarhetip*, Iași, Editura Polirom, 2006, p. 274.

mituri [...] se pot constitui într-un scenariu arhetipal [...] Nu întâmplător, Northrop Frye vedea în Biblie «marele cod» al literaturii europene»³². Din perspectiva arhetipului, comparatistul încearcă o clasificare tematică a literaturii, în șapte „mari intrigi”: căutarea, înfruntarea cu monstrul, evoluția (fie spre un statut social superior, fie de la inferior la superior), călătoria, renașterea, comedia și tragedia³³. Asemenea clasificări nu sunt noi; vezi, spre exemplu, clasificarea romanelor de către criticul literar Marthe Robert, care le-a împărțit în două mari categorii: a „copilului găsit” și a „bastardului”³⁴.

Modelul unic reprezentat de arhetip poate oferi acces spre spațiul inconștient comun al omenirii. Jung a înțeles, devreme în activitatea sa terapeutică, sensul ascuns din spatele oricărui comportament manifest: „M-am lămurit pentru prima dată că în psihoză zace ascunsă o psihologie generală a personalității, că și aici se regăsesc vechile conflicte ale omenirii”³⁵. Relația antropologiei cu arhetipul pare a fi intrinsecă, întrucât simbolurile cu care omul s-a înconjurat ajung să îl reprezinte, uneori, chiar în absența. Gardul, care marchează, încă din cele mai vechi timpuri, delimitarea proprietății private, este până astăzi un „reprezentant” la distanță al individului, indiferent de spațiul cultural din care acesta face parte. Drapelurile, simbolurile religioase, semnele de circulație, gardurile care delimitează pășunile alpine, până și „gunoaiile” aruncate la întâmplare anunță prezența omului. Cel mai grăitor exemplu al prezenței umane pe care l-am identificat vreodată l-am întâlnit într-o călătorie în India, pe urmele apostolilor creștini. Într-o peșteră peste care s-a construit o biserică ortodoxă cu puternice influențe hinduse, în praful prin care de foarte mult timp nu mai pășise nimeni, am zărit sclipind un capac metalic colorat, de la o sticlă de băutură carbogazoasă. Într-o lume în care sute de mii de tone de gunoi poluează oceanul planetar, deșeurile abandonate pot fi așadar lesne identificate ca simboluri. Așa cum tratamentul medicamentos optim poate fi indicat abia după apariția bolii, romancierul rus F. M. Dostoievski

³² Corin Braga, op. cit., p. 275.

³³ Cf. și Ibidem.

³⁴ Marthe Robert, *Romanul începuturilor și începuturile romanului*, traducere de Paula Voicu-Dohotaru, București, Editura Univers, 1983.

³⁵ Carl Gustav Jung, *Amintiri, vise, reflecții, Consemnate și editate de Aniela Jaffe*, traducere și notă de Daniela Ștefănescu, București, Editura Humanitas, 2001, p. 139.

(1821-1881) credea că se poate spune ceva despre o anumită societate analizând deținuții care-i populează penitenciarele. S-ar putea spune așadar că Dostoievski propunea ca adevărul și dreptatea să se găsească prin analiza atentă a greșelii, a răului.

„Orașele sunt prăpastia speciei umane” scria filosoful francez J. J. Rousseau (1712-1778) în tratatul *Émile ou De l'éducation*³⁶. Filosoful și sociologul Tzvetan Todorov (n. 1939) dedică un capitol întreg elogiului singurătății și viziunii lui Rousseau: „ca să fii rău, ar trebui să ai la îndemână victime, deci să trăiești în lume, și nu în singurătate. Dimpotrivă, dacă sunt singur, chiar să vreau și nu aș putea să le fac rău altora; cel ce e singur este, prin forța lucrurilor, bun”³⁷. Singurătatea, stare de temut, de cele mai multe ori, poate deveni, în anumite circumstanțe, un ideal. Că grupul (sau: societatea) nu mai constituie mediul propice pentru indivizi și pentru dezvoltarea acestora pare discutabil – cu atât mai mult cu cât definiția dată de filosoful ateniian Aristotel (384-322 î.H.), „omul – animal social”, are în continuare numeroși adepți. La rândul său, Kant remarcă, în relație strict economică, atracția exercitată de oraș asupra masei de oameni: „Opulența îi împinge pe oameni să se unească în oraș”³⁸.

Cu alte cuvinte, atunci când filosoful german Arthur Schopenhauer (1788-1860) a făcut elogiul singurătății, stare în care omul se poate redescoperi, rupându-se de contractele impuse de grup, el a reușit să determine și obiectul unor studii strălucite de psihologie socială. Din dorința de a fi acceptat în și de grup, individul renunță adesea la sistemul său de credințe și de valori. Schopenhauer vedea însă dincolo de frumusețea naturii: „Toate speciile, inclusiv cea umană sunt complet lipsite de mijloace pentru a-și ajunge lor înseși, sunt atât de total înrobite dorinței și dificultății de a trăi, încât fiecare trebuie să lupte pentru a-i smulge celuilalt [...] felia lui de viață [...] în câmpia care bucură privirea poetului totul este război intern, exterminare implacabilă, de la copac la copac, de la un fir de iarbă la altul, de la floare la floare. Fiecare rădăcină se întinde pe tăcute în umbră, pentru a fura vecinei atomul hrănitor”³⁹. Cât de

³⁶ Vezi și Jean-Jacques Rousseau, *Emile sau despre educație*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1973.

³⁷ Tzvetan Todorov, *Grădina nedesăvârșită*, București, Editura Trei, 2002, p. 117.

³⁸ Immanuel Kant, op. cit., p. 129.

³⁹ Convorbiri cu Schopenhauer, volum alcătuit și îngrijit de Cristian Bădiliță, traducere de Ana Florescu, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 126.

apropiată este viziunea lui Schopenhauer asupra „înrobirii” omului de viziunea lui Dostoievski din romanul Frații Karamazov! Nu pare să existe, pentru om, pericol mai mare sau povară mai chinuitoare decât libertatea, pe care este gata oricând să o sacrifice – sugerează romancierul rus în capitolul Marele Inchizitor.

Devine astfel evident, prin prisma celor relatate mai sus, că antropologia culturală este o știință care se folosește de informațiile oferite de istorie și de mitologie, de literatură și de psihologie, de etnografie și de sociologie. Pentru a fi recunoscute și analizate obiectiv, perpetua evoluție a factorului uman și manifestările specifice omului cer o pregătire temeinică. Lipsa de empatie culturală în relațiile interpersonale poate provoca adevărate conflicte, plasând oameni nevinovați⁴⁰ în situații de risc.

2.1. Factori culturali

Vom analiza, în cele ce urmează, un exemplu notoriu, care a atras atenția presei internaționale și a adus în discuție, o dată în plus, importanța empatiei culturale la nivel global.

În anul 2007, actorul american Richard Gere a intrat în atenția comunității indiene într-un mod paradoxal, brutal, atunci când a fost solicitat să participe la o campanie de responsabilizare a populației, prin conștientizarea creșterii numărului de îmbolnăviri cu HIV / SIDA, în special în rândul șoferilor de tir, care contribuie, prin natura meseriei lor, la răspândirea virusului letal. În mod firesc, pentru ca populația Indiei să percuzeze și să se identifice cu un astfel de demers social, alături de vedeta americană a fost cooptată și o personalitate arhicunoscută la nivel național, actrița Shilpa Shetty Kundra. În timpul unui discurs public, fidel rolului său de actor în filme mai degrabă romantice, Richard Gere a sărutat în repetate rânduri, cu gesturi ample, teatrale, mâna actriței, totul culminând cu un sărut apăsător pe obraz și cu o îmbrățișare lungă. Susținut și încurajat de audiența numeroasă, Richard Gere i-a oferit, în cele din urmă, galant, brațul, pentru a continua prezentarea.

La mai puțin de o zi după acest episod, presa indiană a început o adevărată campanie de denigrare, îndreptată atât spre

⁴⁰ Considerând, totuși, că indiferența poate reprezenta o culpă.

actorul american, cât și spre Shilpa Shetty. Protestatari organizați în grupuri au ars în public postere cu fotografia actriței, cerând pedepsirea și chiar moartea acesteia. Posturile de televiziune naționale au reluat zile în șir scena sărutului, iar ziarele au publicat pe prima pagină fotografii ale aceluiași moment, contribuind la potențarea stării conflictuale din societate. Ar trebui menționat că ura colectivă era orientată în primul rând spre vedeta locală, amenințată nu doar cu moartea, ci și cu boicotarea filmelor sale, în timp ce Richard Gere, motorul întregului incident, a fost doar „invitat” să părăsească țara și să ofere scuze publice comunității indiene.

Pentru a înțelege o asemenea reacție socială și, mai ales, pentru a preveni incidente similare, antropologia culturală reprezintă registrul în care trebuie făcută analiza. Spațiul social islamic, precum și cel indian, hindus, pot fi caracterizate prin adjectivul „tradiționalist”. Într-o țară în care școlile sunt aproape exclusiv separate pe sexe, în care tinerele fete nu pot ieși neînsoțite pe stradă, nu pot apărea în public descoperite, nu pot fuma sau consuma băuturi alcoolice, nu pot urca pe motocicletă altfel decât cu picioarele apropiate într-o singură parte etc., un sărut pe obraz poate fi interpretat ca o exagerare – ceea ce s-a și întâmplat. În mod paradoxal, majoritatea protestatarilor furioși au fost studenți, deci tineri. Purtătorii de cuvânt ai mulțimii au privit sărutul ca pe un adevărat atac la etosul cultural indian, asemenea modele comportamentale nefiind specifice tradiției hinduse; mai mult, fundamentalistii hinduși consideră tabu orice manifestare a afecțiunii în public – în special în situația în care protagoniștii unui astfel de „derapaj comportamental” nu sunt căsătoriți.

Amintim că în India a fost propus, cu nu chiar atât de mult timp în urmă, un proiect de lege care să interzică mesajele de tip SMS, invocat fiind pericolul „flirtului de tip occidental” adus de telefonია mobilă în comunitatea hindusă. Cunoscând aceste informații de bază, care definesc o mare parte a societății indiene, o oarecare prudență ar fi fost recomandată pe durata campaniei anti-SIDA.

Un factor care a contribuit la agravarea încălcării normei sociale a fost reprezentat de faptul că actorul american era un „străin”. Deoarece necunoașterea legii nu atrage după sine și absolvirea de răspundere pentru încălcarea ei, Richard Gere s-a găsit într-o poziție deosebit de neplăcută, în urma unui gest care ar fi trecut aproape neobservat în Occident. Într-adevăr, renumele

actorului american nu a reprezentat un argument suficient pentru judecătorii indieni, care, în urma unei plângeri depuse de cetățenii care se simțiseră lezați de imaginile „șocante”, au emis un ordin de arestare pe numele său. Oricât de absurd ar putea părea, pentru americani sau pentru europeni, un episod cu implicații de o asemenea amploare, se pare că judecătorii indieni au remarcat chiar conținutul „puternic erotic” al contactului dintre cei doi.

În acest context ar trebui menționate, pe de altă parte, și numeroasele cazuri de viol în grup, unele de o brutalitate ieșită din comun, amintind de specificul patologic al criminalilor în serie, care au avut și continuă să aibă loc în India. În anul 2011 au fost reclamate și consemnate peste 24.000 de violuri comise de violatori cunoscuți de victime. Potrivit unor norme nescrise, dar general acceptate în India, victimele agresiunilor sexuale sunt vinovate de ce li s-a întâmplat și trebuie să suporte marginalizarea socială. Abia în 2013, după ce câteva cazuri făcuseră înconjurul lumii prin ferocitatea atacurilor, autoritățile indiene au luat măsuri în privința pedepselor, condamnându-i pe violatori la moarte sau la închisoare pe viață.

Discrepanța uriașă dintre pudoarea socială în fața unui sărut pe obraz și devierile comportamentale de grup, care nu pot fi puse doar pe seama unui singur individ, ar putea fi privită drept un „paradox al tradiționalismului”. Unele structuri sociale profund conservatoare educă, inhibă și induc sentimente de culpabilitate membrilor societății. În condiții speciale însă – de pildă, în urma consumului de alcool la mitinguri de protest cu participare numeroasă – indivizii ajung să-și manifeste frustrarea acumulată prin inhibarea pulsionilor, a instinctelor.

Profesorul și psihologul Ștefan Boncu a identificat asemenea atitudini în conceptele de „polarizare de grup” și de „deindividualizare”, în virtutea cărora membrii unui grup sunt capabili de a lua decizii incomparabil mai riscante decât dacă ar fi singuri. Teoriile dinamicii grupului, analizate de Ștefan Boncu în cursurile sale de psihologie socială, pornesc de la procesul de pierdere a identității proprii prin preluarea unei identități noi, provizorii, de grup. La adăpostul întunericului și sau al mulțimii și cu credința că nu va putea fi identificat, individul își pierde responsabilitatea și dă curs unui comportament instinctual, necontrolat⁴¹.

⁴¹ Cf. Ștefan Boncu, prelegeri de curs, audiate în cadrul Facultății de Psihologie a Universității „Al. I. Cuza” din Iași, în anul universitar 2007-2008.

Așa-numiții „stiliști”, creștinii ortodocși care folosesc calendarul iulian, sărbătorind Crăciunul și Anul Nou cu treisprezece zile mai târziu decât creștinii de rit nou, par neobișnuiți pentru majoritatea românilor, dintre care însă puțini știu că Biserica de Rit Vechi are incomparabil mai mulți adepți – fapt datorat, în primul rând, spațiului de influență slav. Trăind într-un cadru de reguli și de norme care par de nezdruccinat, oamenii își construiesc, de regulă, „castele de nisip”, pe care le consideră superioare, unice și suficiente.

Un alt exemplu de situație în care ciocnirea dintre cultură și elementele de diferență a generat un conflict îl reprezintă celebrele caricaturi ale profetului Mahomed, publicate în cotidianul danez Jylland-Posten pe data de 30 septembrie 2005. La mai puțin de o lună de la apariția celor douăsprezece reprezentări umoristice ale profetului, redactorul-șef al respectivei publicații a primit, din partea membrilor comunității musulmane, mai multe amenințări cu moartea – mesaje care au reprezentat doar începutul a ceea ce avea să devină „ziua mâniei” și al acțiunilor care urmau să aibă loc. După o serie de plângeri făcute oficialităților daneze de către ambasadorii țărilor musulmane, fără a se obține însă reacția scontată, caricaturile au fost preluate de presa norvegiană, care a invocat, la rândul-i, libertatea de exprimare. În ordine cronologică, evenimentele ce au urmat publicării caricaturilor au dus la asaltarea sediului UE din Gaza de un grup de extremiști islamici înarmați. Preluarea caricaturilor, în virtutea dreptului la liberă exprimare, de publicații din Franța, Germania, Italia și Spania au generat atacuri asupra ambasadelor din Danemarca, Norvegia și Siria ale acestor țări. În total, caricaturile au dus la distrugerii materiale importante, prin incendiere, precum și la moartea a peste 80 de persoane, ca urmare a atacurilor și a asasinatelor care au ținut sediile diverselor publicații sau pe redactorii acestora, incluzând aici și atacul asupra sediului revistei parisiene Charlie Hebdo. Mai multe persoane au fost reținute, pe parcursul a câțiva ani, pentru complot în vederea asasinării unuia dintre caricaturiștii danezi. Observăm, așadar, perpetuarea stării conflictuale, pusă de presa internațională și de unii antropologi pe seama atitudinii de libertate a exprimării și a refuzului de a retrace desenele.

În nici unul dintre aceste cazuri nu putem invoca o necunoaștere a specificului musulman, redactorii și caricaturiștii vest-europeni fiind, între timp, pe deplin conștienți de faptul că figura profetului Mahomed face obiectul unui tabu absolut, orice

reprezentare grafică a acestuia constituind o blasfemie. Justificarea caricaturilor daneze a fost oferită, în spațiul românesc, de jurnalistul Traian Ungureanu, în articolul Frica de rușine și delictul de libertate: „prima și cea mai gravă eroare e chiar titlul curent sub care umblă, prin ziare și pe la televiziuni, problema caricaturilor. Aproape toată lumea s-a grăbit să accepte că danezii au ofensat, jignit, nesocotit sau umilit religia islamică. Această premisă gravă și în același timp superficială e complet falsă. Caricaturile daneze sunt o satiră. Altfel spus, ele nu râd de o idee, ci de purtătorii ei, mai precis de eșecul purtătorilor ei. Nu islamul e ținta, ci demagogia teologică în care sunt drapați terorismul și teroriștii [...]. Pretenția cu care teroristul face din Dumnezeu un aliat îndatorat al crimei naște entuziasm, ușurare și încredere, acolo unde oamenii așteaptă de mult o soluție”⁴².

Îl putem aminti, în acest context, și pe scriitorul indian Salman Rushdie (n. 1947), care trăiește în exil în Marea Britanie, fiind condamnat la moarte de liderul spiritual iranian Ruhollah Mussawi Khomeini, în urma publicării romanului *Versetele satanice* (1988), în care aceeași imagine tabu a profetului face obiectul unor ample descrieri. Menționăm că la momentul primului „conflict al caricaturilor”, România a refuzat publicarea acestora, însă a acceptat, mai târziu, să publice traducerea romanului lui Rushdie⁴³.

În acest cadru, al discuțiilor cu privire la oportunitatea sau inoportunitatea publicării oricăror imagini satirice cu referire, în general, la religie, se cuvine să ne întrebăm și ce ar însemna dacă, într-o biserică din România, un străin ar da frâu liber comportamentului și atitudinilor care îl caracterizează, în mod normal, în cercul său de prieteni? Cum ar interpreta o femeie dacă ar primi patru flori⁴⁴ din partea unui bărbat sau, și mai grav, a iubitului fiicei sale? Gesturile oamenilor sunt încărcate cu semnificații prin simbolismul lor, dar și prin asociere cu diferitele contexte de relaționare socială.

O maximă celebră ni se pare a fi în concordanță cu punctul de vedere pe care îl construim: „Când ești la Roma, fă ce fac romanii”. Cu alte cuvinte: la contactul cu un loc nou, individul trebuie neapărat să asimileze normele și obiceiurile locului; dacă nu chiar pe toate, atunci măcar pe cele mai importante.

⁴² Traian Ungureanu, Frica de rușine și delictul de libertate, în „ID”, Nr. 3, martie 2006. Vezi și: http://www.ideindialog.ro/files/Martie_2006.pdf.

⁴³ Vezi Salman Rushdie, *Versetele satanice*, Iași, Editura Polirom, 2007.

⁴⁴ Amintim că în tradiția românească numai la persoanele decedate se poate duce un număr par de flori.

Pe de altă parte, acest proverb are și o serie de limite, care ar trebui discutate, deși el pare să „se potrivească” în majoritatea situațiilor.

În localurile indiene am înregistrat, de exemplu, de mai multe ori, privirile dezaprobatoare ale celorlalți clienți și ale chelnerilor, pentru că, stângaci fiind, mă foloseam în principal de mâna stângă. Partea stângă și, cu precădere, mâna stângă sunt asociate în cultura indiană cu lucrurile mai degrabă „necurate”, iar folosirea ei la masă, mai ales în compania altora, reprezintă categoric un act de sfidare.

Dincolo de această „etichetă” specifică socializării meteorice, important este și aspectul etic al proverbului: cum reacționăm atunci când gazda ne îndeamnă să bem ori să mâncăm ceva ce, din rațiuni religioase ori de natură nutrițională, nu am consumat niciodată? Proverbul ne cere să acceptăm necondiționat invitația, anulând temporar o parte a sistemului personal de credințe – ceea ce, din perspectiva celui care trebuie să-și încalce principiile, nu pare firesc și, cu atât mai puțin, etic. Călătoria la „Roma”, pe de altă parte, presupune aproape un pelerinaj, care cere din partea drumețului deschidere senzorială necondiționată spre tot ceea ce orașul poate oferi; desigur, în limita culturală a centrului latinității.

Noul este – sau ar trebui să fie – prezent în existența oamenilor ca factor catalizator al evoluției. În privința stimulilor noi, dar mai ales a rezultatelor acestora, antropologul american John Hawks, profesor la Universitatea din Madison, Wisconsin, este primul care a vorbit deschis despre un fenomen remarcat de oamenii de știință, dar trecut sub tăcere în comunicările științifice. Într-un amplu articol publicat la începutul anului 2011 de prestigioasa revistă Discover, cercetătorul susține că au apărut informații noi în privința capacității cutiei craniene a omului contemporan. Pe scurt, creierul uman s-a micșorat: „în ultimii 20.000 de ani, volumul mediu al creierului uman a scăzut de la 1500 de centimetri cubi la 1350 de centimetri cubi, [omul] pierzând creier cam de dimensiunea unei mingi de tenis”⁴⁵ (t.n.). Fenomenul a fost întâlnit și studiat în toate zonele lumii, în China, în Europa și în Africa, antropologul neidentificând motive

⁴⁵ Kathleen McAuliffe, If modern humans are so smart, why are our brains shrinking?, în „Discover”, 20 ianuarie 2011. Vezi și: <http://discovermagazine.com/2010/sep/25-modern-humans-smart-why-brain-shrinking>.

pentru încetarea sa. Prognosticul este pesimist: în acest ritm, în următorii 20.000 de ani creierul uman ar putea atinge dimensiuni similare creierului hominidului *Homo erectus*, „rudă” care a trăit acum o jumătate de milion de ani și care avea o capacitate a cutiei craniene de numai 1100 centimetri cubi.

Dacă am vorbit deja despre „elogiul singurătății”, teoretizat de filosofie ca salvare a speciei umane, un argument în plus vine și din partea antropologiei: „As complex societies emerged, the brain became smaller because people did not have to be as smart to stay alive [...] individuals who would not have been able to survive by their wits alone could scrape by with the help of others”⁴⁶.

Mâncarea de tip fast-food, mijloacele de transport în comun, care propun rute standard pentru a ajunge din punctul A în punctul B, electricitatea, hainele, motoarele de căutare a informațiilor pe internet, sistemele de comunicații, care anulează, practic, distanțele, medicamentele și automedicația (specifică mai ales est-europenilor) au scutit omul de problemele esențiale ale vieții, facilitându-i o existență cu un grad mai mare de siguranță. Siguranța a atras după sine și o rată istorică a obezității la nivel planetar; ce s-a depus pe schelet a scăzut, parcă, din volumul creierului. Lipsa stimulilor, a necesității de a găsi în permanență soluții noi pentru probleme noi a provocat un proces lent, dar aparent ireversibil, de scădere a dimensiunilor creierului uman. Începând cu Epoca Bronzului, creierul uman s-a micșorat, față de scăderea dimensiunilor corpului, mult mai mult decât s-ar fi așteptat specialiștii: „pentru un creier atât de mic ca cel găsit la europeanul mediu astăzi, corpul ar fi trebuit să se micșoreze la dimensiunile unui pigmeu”⁴⁷ (t.n.) pentru a păstra proporțiile.

Surprinzător (sau nu) pentru nivelul cultural ridicat atins de omenire și pentru specializarea științelor, micșorarea creierului ar putea să nu fie chiar atât de periculoasă. Un grup – deocamdată restrâns – de cercetători are convingerea că „mai mic” nu înseamnă în mod necesar „cognitiv inferior” sau „prost”. Creierul uman a dobândit o elasticitate superioară, fiind mai rapid în procesele neuronale. Prin urmare, doar timpul, ca factor intrinsec al evoluției, va decide definitiv asupra acestei chestiuni.

⁴⁶ Kathleen McAuliffe, op. cit., p. 17.

⁴⁷ Ibidem, p. 18.

2.2. Antropologia culturală și dilemele comunicării

Disciplina pe care ne-am propus să o analizăm este, prin urmare, una care are în centru Omul. Însă, așa cum bine remarca Vintilă Mihăilescu, un important psiho-sociolog și antropolog român contemporan, om înseamnă „pentru imensa majoritate dintre noi, «oameni ca noi». Un țăran din Bărăgan îmi spunea odată, în acest sens, că e de acord cu Drepturile Omului, «da' pentru cine e om!». Or, pentru el, vecinul său «nu e om, e fiară!»⁴⁸. În momentul în care ne raportăm la entitatea de om și proiectăm automat doar experiențe personale, în mod inconștient și deci – oarecum – de necontrolat, avem o dilemă care se cere rezolvată. Obiectivarea conceptului se poate realiza doar în urma identificării prejudecăților și a stereotipiilor care îl însoțesc, aici devenind esențială așa-numita „problemă a celui alt”.

Omul, ca diferență, presupune acceptarea, în același timp, și a pluralității, și a identității. Psihanalistul și filosoful francez Jacques Lacan (1901-1981) identifică, în dezvoltarea umană, un stadiu al oglinzii – momentul în care copilul, privindu-se în oglindă, pus în fața imaginii reflectate, devine conștient de corporalitatea și de identitatea sa. Momentul este crucial în dezvoltarea psihologică a individului, copilul marcând atunci propria cunoaștere și recunoaștere prin intermediul unui altceva, reprezentat de imaginea reflectată. Toate judecățile viitoare, spun psihanalistii, sunt raportate la ceilalți, astfel încât noi ne considerăm a fi superiori sau inferiori, ca indivizi, prin comparație cu semenii noștri.

Conceptul de cultură a primit, de-a lungul timpului, numeroase definiții. În ceea ce ne privește, încercăm să nu devenim tributari acestui sistem de înțelegere a conceptelor prin definire exclusivă, deoarece orice definiție lămurește, dar, în același timp, limitează.

Imaginația și creativitatea copiilor nu reprezintă doar un mit. Puși, alături de un grup de „oameni mari”, în fața sarcinii de a găsi cât mai multe utilizări pentru o agrafă de birou, cei mici au găsit până la câteva zeci în plus. Gândirea creativă este o abilitate perisabilă, cu atât mai mult cu cât, în mai toate statele lumii, sistemul educațional pare a fi centrat exclusiv pe definiții.

⁴⁸ Vintilă Mihăilescu, *Antropologie, cinci introduceri*, Iași, Editura Polirom, 2007, p. 15.

S-a spus, așadar, că în cultură se regăsesc sistemele de credințe, arta, cunoștințele și etica sau moralitatea unui grup. Pentru alte curente științifice, cultura este reprezentată de sisteme de simboluri împărtășite de indivizi. Sigmund Freud aprecia că prezența complexului cultural are un rol esențial, de a menține ordinea: „în urma acestei adversități primare a oamenilor unii față de alții, societatea culturală este constant amenințată cu dezastrul. Cultura trebuie să ofere totul pentru a stabili restricții pulsionilor agresive ale oamenilor, a le diminua manifestările”⁴⁹. Psihanalistul austriac vede în cultură un disconfort, prin interdicțiile și mizele propuse pe diverse planuri, de la agresivitate la sexualitate.

În acest context, vom constata că antropologia culturală studiază grupurile sociale prin intermediul tradițiilor și al instituțiilor culturale ale acestora. Pe de altă parte, cultura unei anume populații reprezintă „ansamblul ideilor, concepțiilor, credințelor, ritualurilor, instituțiilor etc., care este istoric și contextual determinat și care este deopotrivă transmis de la o generație la alta și recreat de fiecare generație în parte”⁵⁰. În centrul acestei discipline se află, în opinia lui Gabriel Troc, studiul societăților așa-numite „primitive”. Neavând o limbă scrisă, acestea mai sunt numite și „societăți fără istorie”. Reprezentanții lor apar, de cele mai multe ori, fără haine, în sensul înțeles de oamenii „civilizați”, și trăiesc din vânat sau din cules și doar arareori din anumite forme de agricultură rudimentară.

În aria de interes a antropologiei culturale intră însă și societățile „moderne” – cu atât mai mult cu cât tot ceea ce este considerat „tradițional” se risipește cu fiecare an. Globalizarea face ca toate culturile să fie expuse schimburilor, împrumuturilor și, într-o măsură mai mare sau mai mică, denaturării fondului lor cultural specific. Pentru a înțelege mai bine cum arată cu adevărat o comunitate de oameni cu trăsături primitive și fără contact cu „civilizația”, amintim cazul unui trib filmat în anul 2011, în Brazilia, dintr-un avion rătăcit deasupra junglei amazoniene, care căuta un loc de aterizare forțată. La vederea avionului de mici dimensiuni, bărbații tribului au folosit arme din lemn, arcuri și sulițe. Acest simplu gest demonstrează că membrii

⁴⁹ Sigmund Freud, Opere, vol. IV, Studii despre societate și religie, traducere din limba germană de Roxana Melnicu, George Purdea, Vasile Dem. Zamfirescu, București, Editura Trei, 2000, p. 179.

⁵⁰ Gabriel Troc, op. cit., p. 210.

comunității respective nu aveau niciun fel de corespondent pentru avion, nicio informație despre structura și modul de funcționare al acestuia. Din fericire, autoritățile braziliene au stabilit prin lege ca asemenea triburi să fie protejate cu orice preț, singurul contact cu ele stabilindu-se, pentru o documentare sumară, exclusiv pe calea aerului. Se cuvine să mai amintim și că în anul 2011 se estima că există un număr care variază între 70 și 100 de asemenea triburi autosuficiente, necontactate, care trăiesc complet izolate. Ele sunt protejate de la distanță de autorități, pericolele specifice zonei variind de la braconaj și defrișări masive la grupări infracționale organizate, specializate în producerea și în traficul de droguri.

Importanța „contactului zero” cu toate triburile izolate are în vedere și pericolul reprezentat de bolile purtate de cei care le contactează, membrii unor astfel de comunități neavând o imunitate compatibilă pericolelor care caracterizează „civilizația”. Se știe că, în trecut, comunități întregi au murit în urma contactelor cu purtătorii de boli, gripa sau varicela dovedindu-se letale pentru organismele neobișnuite cu asemenea afecțiuni.

Prin urmare, cum contactul cu „obiectul” antropologiei, reprezentat de populațiile aborigene, a fost redus, în principal prin dispariția sau asimilarea triburilor ori prin interzicerea contactării acestora, specialiștii s-au adaptat și au înțeles că interesul disciplinei este deosebit de important pentru orice situație în care „alteritatea se face vizibilă”⁵¹. Reevaluarea interesului antropologilor în privința cercetării a făcut ca orice grup social care este diferit, printr-o anumită particularitate de organizare ori de ritual, să poată deveni obiect de interes.

De pildă, fenomenul migrației în străinătate a românilor, uneori doar a părinților, a atras atenția antropologilor români, care au deschis un capitol de cercetare deosebit de interesant, specific României, în care se vorbește despre „generația din nou acasă”. Această „generație” interesează, nu în ultimul rând, și pentru că multe dintre obiceiurile cu care pleacă românii în străinătate se pierd sau sunt înlocuite cu altele noi, realizându-se și premisele unor combinații între obiceiurile vechi și cele împrumutate. Inflația de case noi din localitățile natale, ridicate conform unei arhitecturi urbane, a dus la apariția unui alt fenomen, similar dispariției societăților „pure”, neinvadate de globalizare: dispariția, din mai toate zonele țării, a caselor

⁵¹ Grabieli Troc, op. cit., p. 210.

tradiționale, din lemn, însoțită și de dispariția obiceiurilor specifice respectivelor comunități rurale.

Prin urmare, după cum concluzionează și Gabriel Troc, „antropologia practică în societatea proprie tinde să se orienteze către acele grupuri, de obicei marginale, care sunt greu de investigat [...], grupuri marginale din punct de vedere comportamental, economic, etnic: bande, minorități sociale de tipul homeless, minorități sexuale, dependenți de droguri, secte religioase, grupuri ce practică activități semilegale”⁵².

Cum o parte din abordarea antropologiei culturale este similară cercetării etnografice, trebuie nuanțate diferențele, lesne identificate de către autorul Postmodernismului în antropologia culturală. Sociologia pornește, în demersul ei de cercetare, de la o problemă științifică, de la o ipoteză, în timp ce antropologia se bazează pe fapte de viață concrete, pe care inițial le cercetează și abia ulterior le teoretizează. Spre exemplu, lipsa, de mai bine de un deceniu, a cinematografului și a teatrului din municipiul Suceava și din alte orașe din țară poate determina o serie de modificări comportamentale – unele de compensare, altele de înlocuire a nevoii de artă – printre care se numără incidența ridicată a pirateriei online sau dificultățile de acomodare, de relaționare, de comunicare specifice unei săli de spectacol.

Înțelegerea culturii presupune abordarea stereotipurilor care o însoțesc și care se referă, de multe ori, la relația sine – alteritate / celălalt. „Odată generate, stereotipiile se reiau de la sine, se perpetuează inevitabil și devin norme de conduită și de valorizare”⁵³, fiind, de cele mai multe ori, imposibil de modificat sau de anulat. Stereotipul este, pe de altă parte, un lornion de interpretare a lumii, care ne ajută să analizăm contextele rapid și eficient. În stereotip sociologii identifică, în sens ideal, experiența colectivă a unei comunități, transmisă sub formă de concluzie membrilor societății, care profită de ea; prin urmare, stereotipul este valorizat pozitiv. Exemplele de stereotipuri sunt numeroase: bărbații sunt băutori de bere, femeile conduc mai prost decât bărbații, tinerii sunt imprudenți, anumite minorități etnice se ocupă doar cu infracțiunile, plimbările noaptea pot fi periculoase. „Gândirea” de tip stereotip nu este „gândire” în adevăratul sens al cuvântului: ca și în cazul prejudecăților, indivizii preiau un raționament fără a-i testa validitatea. Un bun exemplu îl

⁵² Gabriel Troc, op. cit., p. 211.

⁵³ Alina Branda, op. cit., p. 18.

constituie orice marș pentru drepturile minorităților sexuale organizat în țara noastră – și manifestările organizate în paralel. Invocând moralitatea și religia, susținătorii „familiei tradiționale” folosesc, indiferent de nivelul cultural individual, obscenități și violență de limbaj și de atitudine. Dacă trebuie să explice rațional de ce se află în stradă, doar o mică parte din grup poate da un răspuns coerent. Taberele sunt împărțite rapid, asemenea mărci de gândire și de receptare, de interpretare a realității având trăsături accentuate de adeziv social. Unul dintre posturile de televiziune din România scotea frecvent în stradă mii de oameni, folosind invitații fără scop precis, iar mitingurile respective se sfârșeau, de fiecare dată, cu strigăte împotriva guvernului. Oamenii se unesc sub același sistem de credințe, iar dacă sistemul este de natură religioasă, coeziunea grupului crește.

Cultura asimilează și tot ceea ce ține de prejudecăți, superstiții și stereotipii, putând fi înțeleasă ca o „identitate colectivă”. Gabriel Troc alătură câteva dintre definițiile importante ale culturii și subliniază caracterul schimbător al acestora, în funcție de optica folosită. Prima și cea mai importantă definiție îi aparține antropologului britanic Edward Burnett Tylor (1832-1917). Acesta vede cultura ca pe un „complex care include cunoștințe, credințe, artă, drept, morală, obiceiuri și orice alte capacități și comportamente pe care omul și le însușește ca membru al societății”⁵⁴. Pe de altă parte, sociologul francez Marcel Mauss (1872-1950) a propus o definiție care pune cultura în relație directă cu „o formă de adaptare la mediul natural”⁵⁵. Bronislaw Malinowski merge și mai departe, pe direcția utilitarismului, considerând cultura ca o reacție naturală în fața „nevoii de satisfacere a necesităților dictate de fiziologie”⁵⁶.

Antropologia britanică, prin vocea lui Alfred Reginald Radcliffe-Brown, se raportează la cultură, mai simplu, ca la o „formă a vieții sociale», înțelegând prin aceasta atât procesul individual prin care un individ dobândește cunoștințe, îndemânări, idei, credințe, gusturi, sentimente, cât și tradiția culturală, cuvântul «tradiție» fiind înțeles în sensul de [...] lăsară ca moștenire”⁵⁷. Prin urmare, Radcliffe-Brown rămâne un reper important pentru aceea că, în viziunea sa, actul cultural are o dimensiune care trebuie „dobândită” în urma unui proces social.

⁵⁴ Edward Burnett Tylor apud Gabriel Troc, op. cit., p. 225.

⁵⁵ Gabriel Troc, op. cit., p. 226.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Ibidem, p. 227.

Făță de cele prezentate mai sus, se cuvine să amintim și că, în total, au fost adunate peste 160 de definiții ale culturii, dintre care preferată de majoritatea antropologilor este cea care consideră cultura a fi un „discurs simbolic colectiv”. În acest mod, se poate constata și că „mozaicul” reprezentat de cultură este format din cunoștințe, credințe și valori. Diversitatea culturală, pe de altă parte, a fost legată și de „capacitatea de simbolizare a omului”. Printr-un simbol se pot transmite o multitudine de credințe, de trăiri, de afecte cu rol moralizator / educativ, cum ar fi: crucea, fundița roșie de luptă împotriva HIV / SIDA, fundița roz de luptă împotriva cancerului de sân, pumnul stâns ridicat în sus, pașnic, de populația de culoare din SUA (vezi Olimpiada din Mexico City, 1968), emoticonul smiley ca promotor al comunicațiilor digitale sau iepurașul Playboy. Toate poartă, dincolo de simpla pictogramă, o adevărată istorie, care, de cele mai multe ori, este însușită de membrii colectivității și folosită prin intermediul simbolului.

Un exemplu de conflict cultural și de neînțelegere a simbolurilor specifice alterității, exemplu pe care îl vom numi, în continuare, „cazul Vasile Cosma”, ne-a fost furnizat în urmă cu câțiva ani, în 2012, când atât presa internațională, cât și cea națională semnalau cazul unui român stabilit în SUA, arestat pentru că făcea țuică în spatele casei. Alertați de un miros de fum cu sursă neidentificată, vecinii românului, care muncea cu acte legale, au chemat pompierii. Imediat ce au descoperit sursa, aceștia i-au chemat, la rândul lor, pe reprezentanții Oficiului de Taxe și Impozite, astfel încât românul a fost dus în arestul poliției sub acuzația de producție ilegală de whiskey, neimpozitat. Statul în care locuiește românul are legi aspre pentru asemenea îndeletniciri, în SUA neexistând cultura – atât de prezentă în estul Europei – a producției de băutură pentru consumul propriu. Și, pentru că distilarea băuturilor alcoolice a reprezentat în „cazul Vasile Cosma” o miză cu încărcătură culturală, românul a scăpat doar cu o amendă, care a înlocuit, de fapt, o pedeapsă cu închisoarea de la 1 la 5 ani, deoarece, pe de altă parte, din neglijență, el nu se informase cu privire la legile statului în care locuiește, pentru a le respecta.

Fără a face referire directă la situația descrisă mai sus, vom aminti doar că, după cum spunea psihanalistul austriac Otto Rank (1884-1939), înțelegerea simbolului va fi diferită „în cadrul culturii ce împărtășește același conținut al conștiinței, în funcție

de domeniile aplicării, stratul populației în care apare și condiția mentală a persoanei care îl folosește”⁵⁸.

În același context, al diferențelor culturale, vom aminti anul 2013, marcat de câteva evenimente internaționale cu răsunet istoric, cum ar fi prăbușirea avionului Boeing 777 al companiei Asiana Airlines, eveniment care a suscitât și atenția antropologilor. În presa românească episodul a fost tratat, ca de obicei, prin morbiditate și informație de tip tabloid, cu excepția unui singur articol, care făcea trimitere la un studiu american de investigație etnologică. Astfel, vom constata și noi că, încă în anul 2009, jurnalistul Malcolm Gladwell trata pe larg, în studiul său *Outliers: the story of succes*, teoria etnică a prăbușirii avioanelor⁵⁹. În presa românească, jurnalista Nadina Neamțu preia o parte din teoria lui Gladwell și amintește că accidentul respectiv a venit după alte cazuri similare, în cadrul aceleiași companii de transport aerian. În niciun caz nu s-a pus problema, în urma investigațiilor, că piloții ar fi fost slab pregătiți și că o eroare ar fi stat la baza prăbușirii sau că aeronavele ar fi fost vechi, înlăturându-se și posibilitatea defectiunilor tehnice. Accentul s-a pus, în schimb, în mod surprinzător, pe structura ierarhică a culturii piloților: „coreenii sunt obligați să poarte un respect mare față de bătrâni și superiori, iar, în cazul în care doi piloți întâmpină o dificultate în timpul zborului, acest lucru poate duce la neînțelegeri”⁶⁰. Din (ne)fericire, a existat și un precedent, înregistrat de cutiile negre, martori obiectivi ai zborurilor, care a făcut ca această ipoteză să devină principala explicație a prăbușirii, produse atunci „când unul dintre piloți face o greșeală, iar copilotul nu îl corectează. Cultura autoritară a Coreei se reflectă și prin faptul că sunt preferați, mai degrabă, foștii piloți militari, decât civilii. «De multe ori, efectul a fost o fricțiune care dăunează muncii în echipă» [...] Inabilitatea de a comunica informații importante este un factor din cauza căruia multe avioane s-au prăbușit și pe teritoriul Statelor Unite”⁶¹. Astfel,

⁵⁸ Otto Rank, Hanns Sachs, Psihanaliza și științele umaniste, traducere și îngrijire ediție: Brândușa Popa, București, Editura Herald, 2011, p. 46.

⁵⁹ Malcolm Gladwell, *Outliers: the story of success*, England, Penguin Books, 2009.

⁶⁰ Malcolm Gladwell apud Nadina Neamțu, Ce rol joacă diferențele culturale în cazul prăbușirii unui avion, în „Adevărul”, 7 iulie 2013, vezi și http://adevarul.ro/international/in-lume/ce-rol-joaca-diferentele-culturale-cazul-prabusirii-unui-avion-1_51d8dca5c7b855ff560f04a5/index.html.

⁶¹ Nadina Neamțu, Ce rol joacă diferențele culturale în cazul prăbușirii unui avion, în „Adevărul”, 7 iulie 2013.

Gladwell susține că, în ciuda experienței piloților, sunt șanse foarte mari ca zborul să nu se producă în condiții certe de siguranță: „Planes are safer when the least experienced pilot is flying, because it means the second pilot isn't going to be afraid to speak up”⁶². În cazul interacțiunii membrilor aceluiași grup, diferențele de cultură provoacă, în comunicare, la fel de multă confuzie ca și diferențele culturale ale membrilor care împărtășesc sisteme de credințe diferite. Gladwell nu invocă doar greșelile enorme ale unui pilot principal de aeronavă, ci și pe cele ale copilotului. Studiul *The ethnic theory of plane crashes* face apel la cercetările făcute de către psihologi, controlori și ingineri de zbor, în urma cazurilor repetate de prăbușiri care au implicat aeronave coreene, cu un cuplu de zbor pilot – copilot în care existau diferențe mari de statut socio-profesional. În cazul comunicării copilotului cu controlorul de trafic aerian, riscurile unei comunicări trunchiate sunt și mai mari. Astfel, în analiza lui Gladwell, copilotul nu reușește să transmită corect o informație esențială, care să lase de înțeles celor de la sol că aeronava trebuie să aterizeze de urgență. În contextul în care mai toate aeronavele ajung în această postură la final de cursă, mesajul „rămânem fără combustibil”, neînsoțit de alte semnale specifice de stres, de pericol, a fost ignorat de controlorii de la sol, iar accidentul s-a produs pentru că aeronava a terminat combustibilul, iar motoarele au încetat să mai funcționeze. Conform informațiilor oferite de cutiile negre, seria greșelilor a fost declanșată și de dificultățile de comunicare din cabina piloților. În relația cu ceea ce s-a transmis la sol, s-a folosit propriul limbaj cultural, copilotul comunicând așa cum comunica în mod frecvent cu un membru cu statut superior al comunității sale. Pentru a se înțelege mai bine contextul și importanța culturii în comunicare, jurnalistul canadian amintește câteva reguli sociale, în general acceptate de coreeni: „At dinner table, a lower-ranking person must wait until a higher-ranking person sits down and starts eating, while the reverse does not hold true; one does not smoke in the presence of a social superior; when drinking with a social superior the subordinate hides his glass and turns away from the superior; [...] All social behavior and actions are conducted in the order of seniority or ranking”⁶³. Vom

⁶² Malcolm Gladwell, *Outliers: the story of success*, England, Penguin Books, 2009, p. 230.

⁶³ Ibidem, p. 251.

observa astfel că toate relațiile sociale sunt clasificate în funcție de statutul celor implicați, educația indivizilor prin familie și societate dovedind o stabilitate ieșită din comun. Când copilul aeronavei care urma să rămână fără combustibil primește un răspuns nesatisfăcător din partea solului, care îi condamnă, practic, la prăbușire, el nu poate răspunde decât: „I guess so. Thank you very much”. Este așadar lesne de înțeles că respectul față de superiori îl plasează pe copilul în fața unui superior nu doar în ceea ce îl privește pe căpitanul de zbor, ci și în ceea ce îl privește pe controlorul de trafic de la sol. Ca urmare, acest respect nu poate fi înlocuit sau „dezbrăcat” nici în situația în care chiar și propria-i viață ajunge în pericol.

Cultura ne însoțește ca un dublu personal, indiferent de starea în care ne găsim, de ținta pe care o avem sau de conștiința educației primite. Omul comunică și se comunică prin fiecare gest, importante fiind nu doar cele spuse, cât, mai ales, cele nespuse. Tăcerea înseamnă pentru unele popoare respect, pentru altele culpabilitate, în timp ce alții pot vedea în ea procese cognitive superioare sau meditații. „Când ești la Roma...” devine astfel mai important să înțelegi cu adevărat ce fac românii și, mai ales, ce fac românii diferit față de ceilalți. Înțelegerea intimă a acestor diferențe înseamnă, de fapt, o interiorizare a spațiului în care omul se mișcă și cu care caută, pentru scopuri intrinseci, o familiarizare.

Pentru că membrii colectivității nu pot renunța sub nicio formă la sistemul de valori care îi reprezintă, practicile culturale pot sta la baza a numeroase conflicte și situații cu potențial periculos. Ce poate fi, pentru un creștin ortodox practicant, prezența Martorilor lui Iehova la ușă – dacă nu un abuz? Pe de altă parte, martorii nu fac altceva decât să rămână fideli învățăturilor după care se ghidează și îndemnului de a predica tuturor oamenilor. Cum se stabilește limita dintre toleranță și conflict? Nu ne propunem, deocamdată, decât să aducem în discuție multitudinea practicilor culturale care ne înconjoară, fie ca membri ai aceleiași comunități, fie ca cetățeni ai „satului global”. La adăpostul Coranului, extremiștii musulmani fac, în continuare, dovada unei cruzimi cu care Occidentul nu se poate obișnui – după cum nu poate accepta nici faptul că, în unele țări musulmane, femeile riscă să fie amendate ori agresate dacă umblă „dezgolate”. Bocetul și celelalte ritualuri specifice momentelor de tranziție din spațiul cultural românesc – și nu numai – reprezintă cutume, mai mult decât obiceiuri (sau:

obligații) pe care oamenii simt că le au și fără de care activitatea lor de zi cu zi nu ar putea continua nestingherită.

Într-un amplu eseu științific, sociologul și antropologul român Liviu Chelcea analizează rolul culturii în procesul de comunicare specific arealului geografic românesc. „După anul 2000 s-a pus problema pentru prima dată serios a rolului jucat de cultură în comunicare”⁶⁴. Chelcea identifică o serie de teme ale antropologiei culturale, cu validitate europeană, în general, și românească, în particular. Procesul de globalizare, sărăcia și cultura, privatizarea drepturilor și votul ca manifestare socială (cu bune și cu rele) ar putea sta oricând, în opinia sa, la baza unui demers de cercetare antropologic⁶⁵. În acest context merită să menționăm, printre definițiile culturii amintite mai sus, și definiția dată de Chelcea, care consideră cultura a fi un conglomerat de „artefacte, muzică, limbaj, mâncare, patrimoniu, simboluri, mituri (arhetipuri)”⁶⁶.

În privința neînțelegerii culturii și a efectului devastator al acestui handicap, legat, de cele mai multe ori, de efortul indivizilor de a căuta, de a înțelege, eseul *Cultură și dezvoltare: perspectiva antropologiei culturale* invocă un eveniment din Sudanul de Sud, răscolit de un lung și violent război civil, în care sunt implicate milițiile arabe, islamice, susținute de guvern, și populațiile creștine, animiste, susținute de Armata de Eliberare a Sudanului. Escaladarea conflictului a avut loc în urma descoperirii în zonă a peste două miliarde de barili de petrol, ceea ce a dus la intensificarea intervențiilor militare de reprimare a populației.

Organismele de ajutor internaționale au trimis ajutoare pentru indivizii atinși de conflict, fără a se interesa, totuși, și de particularitățile culturale ale zonei. Astfel, în Sudanul de Sud, structura socială fundamentală este reprezentată de „grupul de descendență, uniliniar”, compus din alte grupuri, în care intră familia extinsă și în care superioritatea este asigurată de principiul seniorității. Orice formă de organizare politică este compensată de rudenie, indivizii deținând în comun pământul și ajutându-se necondiționat, în virtutea sistemului specific, bazat pe „obligații” și pe „așteptări”. Altfel spus, bătrânii din comunitate nu sunt doar rezervorul cultural imaterial, ci și depozitarii

⁶⁴ Liviu Chelcea, *Cultură și comunicare: perspectiva antropologiei culturale*, în Cătălin Zamfir și Laura Stoica, *O nouă provocare: dezvoltarea socială*, Iași, Editura Polirom, 2006, p. 123.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Ibidem, p. 123-124.

produselor necesare vieții: dacă unul are alimente, prin împărțire vor avea toți. „Agențiile de ajutor au ignorat acest mod de funcționare a grupului, interpretând stocarea hranei de către liderii grupurilor ca fiind un comportament de «capturare»”⁶⁷. Această interpretare greșită a realității a dus la o imposibilitate de identificare a grupurilor vulnerabile, declanșându-se fenomenul de foamete absolută, aproape imposibil de controlat sau de stopat.

Pentru a încheia seria exemplurilor, mai amintim, din registrul faptelor recente, specifice anului 2014, criza epidemiei de Ebola și practicile culturale legate de acest subiect. Virusul se răspândește prin contactul fizic cu persoanele infectate – ceea ce a reprezentat o problemă reală în cazul Africii de Vest, regiune puternic afectată de boală. Practicile religioase legate de moartea celor apropiați presupun, acolo, un contact apropiat cu defuncții, spălarea, îmbrățișarea și sărutarea celor decedați, ca pregătire pentru ceremonialul funerar, făcând parte din cultura africanilor. Un statut social superior presupune un rol mai „dedicat” în aceste pregătiri, care cer, uneori, pieptănatul sau bărbieritul⁶⁸. Dacă persoana a murit în urma infectării cu Ebola, încărcătura virală a cadavrului este deosebit de periculoasă, atingerea sub orice formă a acestuia reprezentând o garanție a îmbolnăvirii. Înlocuirea mentalităților și a credințelor cu frica a funcționat de prea puține ori în istorie, generând mai degrabă conflict prin rezistență, astfel încât stoparea bolii în această parte a lumii, punând și reale probleme culturale, a fost observată abia târziu de către epidemiologi.

„Problema celuilalt” a reprezentat, dintotdeauna, încercarea cea mai grea pentru antropologie. Felul de a-l percepe pe cel diferit, nou, constituie până astăzi miza cercetării antropologiei culturale. Credem că cel mai bun studiu istoric îl reprezintă, în acest sens, demersul lingvistului și semiologului Tzvetan Todorov. Astfel, în volumul *Cucerirea Americii*. Problema Celuilalt, tiparul reacțiilor umane prezentate este, în opinia lui Todorov, specific speciei umane și, din păcate, fără termen de valabilitate. Prezentarea cercetătorului de origine bulgară se axează pe expansiunea creștinismului, prin spaniolii căutători de aur și, paradoxal, căutători de civilizații pe care să le creștineze.

⁶⁷ Liviu Chelcea, op. cit., p. 125.

⁶⁸ O parte dintre aceste acțiuni sunt practicate, atunci când este cazul, și în unele ritualuri de înmormântare din România.

Exploratorul Cristobal Colon (1451-1506) are un rol esențial în economia textului, sursele deosebit de bogate invocate de Todorov, pentru rigoarea argumentării științifice, variind și plasându-se dincolo de reproș sau de îndoială. Prima observație a navigatorului italian cu privire la populațiile întâlnite pare să spună totul: „Atunci au văzut niște oameni goi [...]. Umblă goi pușcă, și bărbații și femeile, așa cum au venit pe lume”⁶⁹.

Pentru navigatorii care întâlnesc pentru prima dată populații „primitive”, indienii par, prin lipsa hainelor, lipsiți, în același timp, și de cultură, de obiceiuri, de religie. Colon se arată, în ciuda dorinței sale ipocrite de a-i creștina, depășit de sarcina pe care a primit-o. Todorov remarcă, nu fără un simț al dramaticului, că cei trimiși pentru a aduna aurul și pentru a „creștina” nu au putut asimila importanța contactului cu celălalt, de a învăța, respecta și proteja, astfel încât „atitudinea sa față de o cultură diferită este, în cel mai bun caz, cea a colecționarului de curiozități; și ea nu este niciodată însoțită de vreo tentativă de comprehensiune”⁷⁰.

Ar fi greșit să aruncăm vina asupra unui reflex incontrollabil, despre care științele sociale au vorbit pe larg, cu referire la corp și la percepția socială a acestuia: „aparența fizică, sub aspectul său estetic, joacă un rol esențial în stabilirea unei judecăți pozitive sau negative asupra persoanei, fiind stabilită o ecuație între ceea ce este frumos și ceea ce este bun”⁷¹. Neputința de a accepta prezența alterității este remarcată încă de la început, prin lipsa de respect și printr-o raportare nedreaptă la indienii. În definitiv, toate observațiile lui Colon spun, după cum subliniază Todorov, mai multe despre el decât despre cei cu care intră în contact. Indienii dau totul pe nimic, podoabe din aur pe farfurii, iar navigatorii profită oferindu-le gunoaie în schimbul bogățiilor. Ceea ce scapă marinarilor trimiși să contacteze Lumea Nouă este că „valorile sunt convenționale, că, «în sine», aurul este mai valoros decât sticla doar în sistemul de schimb european”⁷². Nefiind înzestrați cu o inteligență deosebită, proiecțiile conchistadorilor asupra populației întâlnite au fost

⁶⁹ Tzvetan Todorov, *Cucerirea Americii. Problema Celuilalt*, traducere de Magda Jeanrenaud, Iași, Editura Institutul European, 1994, p. 35-36.

⁷⁰ Ibidem, p. 36.

⁷¹ Denise Jodelet, *Corpul, persoana și celălalt*, în *Psihologia socială a relațiilor cu celălalt*, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 51.

⁷² Tzvetan Todorov, op. cit., p. 38.

limitate de orizontul lor de cunoaștere și de înțelegere, ceea ce a dus, inevitabil, la cel mai sinistru genocid din istoria umanității.

Nu ar fi așadar o exagerare dacă am susține că lipsa culturii a declanșat primul și cel mai amplu genocid din lume.

3. Curente de gândire și revoluții culturale

Ar fi inutil și o sarcină prea mare să abordăm toate curente de gândire, începând cu umanismul, clasicismul, iluminismul, romantismul sau realismul – pentru a numi doar câteva dintre cele mai importante curente literare. Dintre toate, ne vom concentra atenția asupra acelor curente care au avut un impact relevant asupra antropologiei culturale. Ne vom referi, așadar, la psihaanaliza freudiană și la principalii ei disidenți, Carl Gustav Jung (1875-1961) și Alfred Adler (1870-1937), la lingvistica structurală și la evoluționismul darwinist.

Născut în 1856, Sigmund Freud a fost unul dintre cei mai influenți gânditori de la începutul secolului al XX-lea. Germeii psihaanalizei au apărut după ce tânărul Freud a luat contact cu cele mai mari personalități ale psihoterapiei, primul fiind Jean-Martin Charcot (1825-1893). Relevant este și faptul că, după cum mărturisește în scrisori, Freud a înțeles importanța acestui contact: „Mi se întâmplă să ies de la cursurile lui de parcă aș ieși de la Notre-Dame, plin de idei noi despre perfecțiune. Dar mă epuizează și, când îl părăsesc, nu mai am chef să lucrez la propriile-mi lucrări, atât de neînsemnate. Minte mea e saturată, ca după o seară la teatru. Va produce, oare, această sămânță un fruct?”⁷³

Răspunsul este evident. După ce începe cu hipnoza, ca abordare terapeutică a isteriei și nu numai, Freud o înlocuiește cu ceea ce reprezintă primul și cel mai important pas din mișcarea psihaanalitică; și anume, cu cuvântul. Pacienții îi cer să îi asculte, simt nevoia de a-i comunica gândurile, nemulțumirile, visele; de cele mai multe ori, haotic, labirintic. Freud începe cu asocierea de cuvinte și merge mai departe pe noua cale, spre abordarea viselor pacienților săi.

Dacă am susținut, în partea introductivă, că ecolalia poate reprezenta o dovadă a existenței inconștientului colectiv, vom introduce acum, prin scurta prezentare a psihaanalizei, visul.

⁷³ Sigmund Freud apud Pierre Babin, Sigmund Freud de la tragedie la psihaanaliză, traducere de Irinel Antoniu, București, Editura Univers, 2007, p. 31.

Dincolo de toate superstițiile întâlnite până în ziua de astăzi în zonele rurale din Europa și nu numai, conform cărora anumite vise prevestesc câte ceva, visul este ceea ce Freud numea „calea regală spre inconștient”. Partea „manifestă” și „latentă” a visului i-a facilitat lui Freud accesul spre teoriile fundamentale ale psihanalizei: teoria impulsurilor, a celor trei instanțe (Sine, Eu și Supra-Eu), a refulării, a transferului și a sexualității. Dacă amintim că pupitrul la care scria savantul era plin de statuete antice, reprezentând diferite divinități ale Antichității, sau că aproape de canapeaua pe care se întindeau pacienții aceleași simboluri dominau orizontul privitorului, înțelegem că istoria sau, mai degrabă, manifestările culturale ale acesteia au reprezentat o parte importantă a noului curent.

Prin urmare, colecția de obiecte vechi cu care s-a înconjurat Freud toată viața nu a reflectat o simplă curiozitate ori o pasiune de colecționar, ci înțelegerea rolului jucat de transmiterea cunoștințelor umanității. Astfel, în 1913, Freud a publicat *Totem și Tabu*, un eseu genial, care i-a atras și mai mult antipatia opiniei publice, caracterizate printr-o pudibonderie fățarnică, specifică epocii. Cu o intuiție strălucită, Freud abordează, în paralel, viața sufletească a sălbaticilor și pe cea a nevroticilor, demonstrând, prin folosirea conceptelor specifice de totemism și animism, cunoștințe vaste de antropologie. El atinge, în eseuul său științific, marea temă a antropologiei, identificată și de Lévi-Strauss – tabuul incestului. În egală măsură, psihanalistul se apleacă și asupra tabuului conducătorului, oferind o serie de exemple: „Amnarul unei căpetenii Maori a pus o dată capăt vieților mai multor persoane. Căpetenia îl pierduse, alții l-au găsit și l-au folosit ca să-și aprindă pipele. Când au aflat a cui proprietate era amnarul, ei au murit de spaimă”⁷⁴. Este important să subliniem aici și importanța pe care eseuul o are în demascarea unui sistem complex de credințe, cu efect terapeutic sau nociv. Astfel, individul devine cu atât mai sensibil, cu cât în discuție intră și tabuul morților. Atingerea decedatului, rostirea numelui acestuia sau proiecția dușmăniei inconștiente asupra demonilor reprezintă doar câteva dintre punctele importante ale respectivului eseu.

Animismul – la care vom reveni – este pentru Freud unul dintre cele trei mari „sisteme de gândire” pe care le putem

⁷⁴ Sigmund Freud, *Opere*, vol. IV, Studii despre societate și religie, traducere din limba germană de Roxana Melnicu, George Purdea, Vasile Dem. Zamfirescu, București, Editura Trei, 2000, p. 253.

identifica pe parcursul dezvoltării omenirii: sistemul animist (mitologic), sistemul religios și sistemul științific. „Animismul este poate cea mai plină de urmări, cea mai creatoare soluție prin care se poate explica, fără rest, esența lumii”⁷⁵, aprecia savantul, urmând pașii stabiliți deja de antropologi și discutând particularitățile imitativă și homeopatică ale magiei.

Argumentarea se face prin intermediul credințelor specifice canibalilor („luând în sine părți ale corpului unei persoane prin actul devorării, individul își apropie și proprietăți care au aparținut acestei persoane”⁷⁶), dar și prin exemple moderne, „vestigii” comportamentale cu rădăcini în preistorie: „Francis Bacon (1561-1626, n.n.) amintește credința general valabilă că ungerea unei arme care a provocat o rană vindecă însăși această rană. Țăranii englezi acționează și astăzi după această rețetă [...]. Un săptămânal englez raportează că o femeie s-a rănit din întâmplare în talpă cu un cui de fier. Fără să cerceteze rana sau măcar să-și scoată ciorapul, ea i-a poruncit fiicei sale să ungă bine cuiul cu ulei, așteptându-se ca, după aceasta, ei să nu i se întâmple nimic. Ea însă muri după câteva zile”⁷⁷. Magia poate fi, prin urmare, contagioasă; ca și tabuul, de altfel, care, odată încălcat de individ, poate fi transmis prin simpla lui prezență în rândul comunității. În ciuda unei puternice nuanțe de absurd, antropologia culturală, ca mijloc și metodă de cercetare științifică, trebuie să investigheze, în asemenea cazuri, bagajul mitico-psihologic din spatele comportamentului uman și al credinței, fără însă a-l cataloga sau a-l valoriza în vreun fel.

Totemismul reprezintă, după Freud, un substitut de religie, savantul prezentând și un „catehism al religiei totemice”, similar poruncilor date de Dumnezeu lui Moise. Abordarea unor asemenea structuri de legi, majoritatea supuse interdicțiilor, este grăitoare în relație cu structura psihică, instinctual umană. Catalogarea totemului se face pe trei nivele: totemul tribal, la care participă toată comunitatea și care se transmite de la o generație la alta (reprezentând, conform lui Freud, o latură socială); totemul sexual, care unește exclusiv genurile masculin și feminin și totemul individual, specific fiecărui membru al comunității. Obsevăm, așadar, cât de lesne este de găsit analogii

⁷⁵ Sigmund Freud, op. cit., p. 276.

⁷⁶ Ibidem, p. 279.

⁷⁷ Ibidem, p. 280.

cu simbolurile moderne, specifice anumitor țări ori grupuri organizate.

Similitudinile de comportament în abordarea totemului trebuie să ne atragă atenția, indiferent de context sau de distanța – în timp ori în spațiu – dintre cele două instanțe comparate: „Atunci când cineva este nevoit să ucidă un animal totemic, aceasta se întâmplă printr-un ritual precis, de cerere de scuze și de expiere”⁷⁸. Nu se poate ca acest fragment să nu evoce, imediat, și atitudinea pe care comunitățile arhaice românești o aveau în fața hotărârii de a tăia câte un copac. Astăzi, o asemenea atitudine ar fi greu de înțeles, însă în trecut, viața satului lua foarte în serios tăiatul copacilor. Doar în urma unei discuții colective se stabilea ce și de unde urma să se taie, adesea tăietorul cerând iertare copacului.

Nimeni nu a studiat simbolul, ca manifestare culturală, mai în profunzimea semnificației lui ca psihiatrul elvețian Carl Gustav Jung. Pe cât de puternică a fost atracția științifică dintre el și Freud, pe atât de zgomotoasă a fost despărțirea. Se spune că, la prima lor întâlnire, cei doi au stat de vorbă, neîntrerupt, timp de peste 12 ore, Jung raportându-se inițial la părintele psihanalizei ca la un tată. Distanțarea dintre cei doi s-a produs în timp, pornind, se pare, de la pansexualismul freudian, de neînduplecat în fața lui Jung, care începea să își construiască un sistem nou de abordare terapeutică, bazat pe câteva teorii fundamentale: extroversiunea și introversiunea ca tipologii fundamentale umane, inconștientul colectiv (pe care l-am amintit deja), arhetipul și structura persoanei, în care conceptul de umbră joacă un rol esențial. Numită psihologie analitică, noua direcție impusă de Jung sondează, în același timp, mitologia și persoana și se cere privită, după spusele însuși autorului ei, „fundamental ca parte din științele naturii”⁷⁹.

Mai mult, este de remarcat și faptul că, în cazul abordării științifice, psihiatrul elvețian se întoarce, în aplicarea metodei de sondare, spre sine, asemenea lui Freud, singura diferență fiind că, după o autoanaliză de mai bine de 10 ani, Freud și-a ars concluziile, în timp ce Jung le-a păstrat, în vederea publicării post-mortem. Orice demers începe așadar prin sondarea propriului inconștient – conform concepției că un arhetip găsit într-un loc, într-un om, este, în fapt, inevitabil prezent în toți.

⁷⁸ Sigmund Freud, op. cit., p. 294.

⁷⁹ Carl Gustav Jung, Amintiri, vise, reflecții, p. 209.

Jung nu a fost nici el ocolit de critica secolului, vocile teologilor ridicându-se împotriva lui imediat după ce publicase poate cea mai incitantă și mai complexă lucrare a sa: Răspuns lui Iov. Religia, ca manifestare socială, a fost una dintre marile teme ale celor doi cercetători ai psihicului uman și colectiv. Freud vedea în religie o manifestare puerilă, un prag peste care omenirea va trebui să treacă, pentru a evolua, în timp ce Jung înțelegea rolul moralizator, stabilizator, jucat de religie de-a lungul istoriei, fără a ridica niciun moment problema veridicității: „Jahve se simțea îmbătat de puterea uriașă și de grandoearea Creației sale încă de pe vremea lui Iov. Ce mai înseamnă pe lângă asta înțepăturile lui Satana și lamentațiile oamenilor, făpturi ale lui Dumnezeu...?”⁸⁰, stă scris în Răspuns lui Iov, eseu ce pare să fie prima abordare psihologică a divinității. Pornind de la paralela Hristos – Iov, Jung propune ca punct de plecare o temă dostoevskiană, magistral prezentată, dacă e să discutăm despre abordări comparate: arhetip și inconștient colectiv, în psihanaliză, și suferința ca rezultat al păcatului lumii, în romanul Frații Karamazov. Pe scurt, „Iov se așteaptă ca Dumnezeu să fie oarecum alături de el împotriva lui Dumnezeu, iar prin aceasta se dă expresie tragicului caracter contradictoriu al acestuia. Aceasta este tema principală în Răspuns lui Iov”⁸¹.

Un alt disident de la curentul psihanalitic freudian a fost medicul și psihiatrul austriac Alfred Adler. Psihologia individuală, cum a denumit-o el, are, în mare, aceleași premise ca psihanaliza clasică. Primele lucrări în care Adler impune o viziune absolut proaspătă, inovatoare, asupra dezvoltării umane cuprind și studiul despre sfinți și eroi, a cărui teză se construiește pe principiul că „sfinții au fost la început păcătoși, suferind de felurite defecte morale, așa cum eroii au fost persoane care, în copilărie și tinerețe, au suferit de diverse defecte și boli trupești [...] Prin urmare, dezvoltarea personalității nu este atât o expresie a însușirilor native [...], ci este, mai degrabă, o compensare a diverselor defecte de ordin organic, corporal”⁸². Aici se poate observa esența viziunii și a tezelor adleriene fundamentale despre complexe de inferioritate și de superioritate. „A fi om înseamnă să te simți inferior”, susține

⁸⁰ Carl Gustav Jung, Psihologia religiei vestice și estice, traducere din limba germană de Viorica Nișcov, București, Editura Trei, 2010, p. 433.

⁸¹ Idem, Amintiri, vise, reflecții, p. 225.

⁸² Alfred Adler apud Nicolae Mărgineanu, Psihologie și literatură, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2002, p. 66.

psihiatrul, valorizând pozitiv trăirile care izvorăsc dintr-o asemenea experiență. Veșnica stare de inferioritate / insecuritate a oferit speciei umane energia necesară pentru a evolua, atât la nivel personal, cât și nivel de comunitate.

Un alt curent care a revoluționat gândirea umană, lingvistica structurală, a jucat un rol determinant în antropologia culturală prin influența pe care a avut-o asupra antropologului francez Claude Lévi-Strauss. Sistemul de semne identificat în interiorul limbajului reprezintă punctul de plecare al acestui nou curent, care cercetează toate aspectele limbii vorbite, în paralel cu structurile culturale ale cadrului în care este utilizat idiomul respectiv.

Ferdinand de Saussure (1857-1913) este lingvistul care poate fi lesne considerat întemeietorul structuralismului în limbaj. Acesta consideră limba a fi o instituție socială, cu rol concret, și completează ipotezele lansate de specialiștii dinaintea sa cu privire la comunicarea prin limbaj. Astfel, dacă unele ipoteze susțineau că „ne folosim de aparatul fonator ca instrument al limbii din întâmplare și din simple motive de comoditate”, oamenii putând alege la fel de bine gestul, pentru a transmite informații, Saussure susține că omul nu a ales din întâmplare organele vocale, ci că acestea „au fost impuse de natură”⁸³.

În spațiul cultural românesc, esteticianul și istoricul literar Tudor Vianu (1898-1964) are o abordare a limbajului puțin diferită, sugerând că expresiile trebuie puse în legătură directă cu exclamațiile primitive sau cu acțiunea imitației fonice a obiectelor; „în ambele cazuri însă, cuvintele ar fi duplicatul sonor al unor stări interioare sau al unor obiecte externe”⁸⁴.

Lingvistul elvețian Ferdinand de Saussure face diferența între cele două entități fundamentale și susține existența limbii independent de limba vorbită. Apar astfel conceptele de *langue* și *parole*. Structura limbii este cu totul altceva decât realitatea ei, aflată, invariabil, la vorbitori. Semnul devine partea care desemnează totalul, cuvântul, fiind privit ca o „entitate psihică cu două fețe”, în egală măsură importante: conceptul devine semnificat, iar imaginea acustică, semnificant. Cuvântul, așa cum poate fi el găsit, scris sau vorbit, reprezintă semnificantul, pe când orice reprezentare mentală, orice construct invocat prin cuvânt va fi numit semnificat.

⁸³ Ferdinand de Saussure, *Curs de lingvistică generală*, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 37.

⁸⁴ Tudor Vianu, *Postume. Istoria ideii de geniu. Simbolul artistic. Tezele unei filozofii a operei*, București, Editura pentru Literatură Universală, 1966, p. 134.

Apropierea dintre lingvistică și antropologie este vizibilă exemplar în opera de cercetare a lui Claude Lévi-Strauss. Acesta susține că „limbajul este un fenomen social”, cu norme, sensuri, opoziții de care nu putem fi conștienți în permanență, pentru că „limba trăiește și se dezvoltă ca o elaborare colectivă”⁸⁵, la care individul aduce o contribuție, asimilată, mai devreme sau mai târziu, de grupul din care face parte. Pentru studiul riguros, limbajul pare să fie singurul fenomen social care poate fi abordat cu succes, rigoarea constând pentru Lévi-Strauss în explicarea modului de formare și – la fel de important – în construirea unor ipoteze valide în legătură cu evoluția ulterioară. Sarcina pe care antropologul francez și-o asumă este tocmai aceea de a trata științele sociale – și, în particular, antropologia – conform acestui principiu de abordare a limbii: „am putea oare admite că diverse forme de viață socială sunt substanțial de aceeași natură, adică sisteme de conduite dintre care fiecare este o proiecție pe planul gândirii conștiente...”⁸⁶

Relația dintre limbaj și cultură face obiectul unei discuții aparte în abordarea antropologiei structurale. Demersul științific, dus dinspre contemporaneitate înspre trecut, creează premisele unei concluzii tranșante, care nu părea să facă cinste perioadei în care a apărut studiul citat – și cu atât mai puțin vremurilor pe care le trăim astăzi: limbajul este un produs cultural, iar „o limbă folosită într-o societate reflectă cultura generală a populației”⁸⁷. Fără a îndrăzni să exemplificăm sau să argumentăm validitatea acestui raționament prin referiri la limbajul românilor, amintim doar că antropologul francez invocă un anumit „abuz” în privința vorbirii, o lipsă de moderație care se traduce printr-o „comunicare” permanentă, dar superficială: „vorbit mereu, orice pretext este bun pentru a ne exprima, a întreba, a comenta... Această manieră de a abuza de limbaj nu este universală”⁸⁸, culturile pe care le numim „primitive” procedând cu multă prudență la fiecare cuvânt rostit în situații speciale, cu adevărat importante pentru individ sau pentru comunitate.

Nefăcând obiectul abordării de față, dar stând în strânsă legătură cu aceasta, trebuie să menționăm și că în limba română

⁸⁵ Claude Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*, traducere din limba franceză de J. Pecher, București, Editura Politică, 1978, p. 70.

⁸⁶ Ibidem, p. 72.

⁸⁷ Ibidem, p. 84.

⁸⁸ Ibidem, p. 83.

nu a mai fost tradus, din păcate, niciun alt studiu despre tăcere în afara lucrării lui David Le Breton⁸⁹.

Terenul comun dintre lingvistică și antropologie este structuralismul. Dificultățile acestei „întâlniri” sunt rezolvate printr-un exemplu de abordare concretă a două structuri sociale îndepărtate, una din aria indo-europeană, iar cealaltă, din aria chino-tibetană. Lévi-Strauss detaliază forma acestor structuri pe trei nivele: căsătoria și specificul ei ritualic, organizarea socială și sistemul de înrudire. De pildă, în spațiul indo-european familia lărgită este forma cea mai frecventă de organizare, caracterizată prin libertatea relațiilor de căsătorie, prin norme neomogene și printr-un set de reguli veșnic supuse excepțiilor. Termenii care denumesc relațiile de familie (tată, mamă, fiică etc.) au o acuratețe relativă. Pe același teren, lingvistul american Roman Jakobson (1896-1982) a evidențiat un specific al limbilor indo-europene: „se observă [...] un decalaj între formă și substanță, numeroase excepții de la reguli, o mare libertate în alegerea mijloacelor pentru a exprima aceeași idee”⁹⁰.

Structura lingvistică este similară, prin urmare, celei sociale – revelație ce nu poate fi invocată independent de numele antropologului francez Claude Lévi-Strauss.

Poate că niciuna dintre teoriile amintite mai sus nu a declanșat controverse de amploarea celor stârnite de naturalistul britanic Charles Darwin (1809-1882), care a influențat pentru totdeauna biologia și a determinat punctul de plecare al revoluției care avea să urmeze. La doar 22 de ani, Darwin ia decizia de a se îmbarca pe vasul *Beagle* și de a pleca într-o expediție care a durat mai bine de cinci ani. Notițele și atentele sale observații, însoțite de comentarii și de întrebări, au reprezentat momentul nașterii lucrărilor *Descendența omului* și *Originea speciilor*. O simplă notă din jurnalul său de călătorie, spre exemplu, amintește că aceeași specie de țestoase arată complet diferit, în funcție de vegetația disponibilă pe insula pe care trăiește. Această influență a naturii asupra aspectului fizic, regăsită până astăzi la toate speciile, îl face pe Darwin să elaboreze teoria conform căreia speciile se află într-un continuu proces de evoluție – și, mai mult, că toate au un strămoș comun, ceea ce exclude științific teoria creaționistă care are în centru divinitatea.

⁸⁹ David Le Breton, *Despre tăcere*, traducere de Constantin Zaharia, București, Editura All, 2001.

⁹⁰ Claude Lévi-Strauss, op. cit., p. 98.

Reacțiile sociale la propunerile naturalistului britanic au fost dintre cele mai diverse, clasificabile totuși în registrul atitudinal de respingere și de acuzare. Antropologul rus M. F. Nesturh invocă, în acest sens, un argument interesant cu privire la atitudinea masei de oameni, urmat de un exemplu care a făcut istorie, cam la fel ca teoriile savantului englez: „Burghezia cultivă religia. Savanții burghezi [...] apără, împreună cu clericii, religia de loviturile pe care i le dă știința. Lenin a arătat în repetate rânduri că clasele oprimite au nevoie, pentru a-și menține stăpânirea, de funcția socială a religiei”⁹¹.

O completare importantă în această direcție a fost adusă de așa-numita Lege a lui Romer, expusă la noi de Liviu Chelcea în eseu științific *Cultură și dezvoltare: perspectiva antropologiei culturale*. Antropologul român de formație doctorală americană susține că nevoia imediată de conservare a ceea ce este a dus la evoluție: „oamenii vor să schimbe doar atât cât să mențină ceea ce au”⁹². Când habitatul le este în pericol, unele specii dezvoltă anumite trăsături care le permit să supraviețuiască schimbărilor. Limitele acestei legi, teoretizate de paleontologul american Alfred Romer (1894-1973), conform căruia stabilitatea care guvernează ființele lumii are și limite, face trimitere evidentă la cunoscuta „voință de putere” a lui Friedrich Nietzsche (1844-1900), fiind argumentul suficient care să arate că oamenii, dincolo de instinctualitate, sunt veșnic nemulțumiți de ceea ce au și, ca urmare, își doresc mai mult⁹³.

Activitatea științifică a lui Darwin este legată, printre altele, și de așa-numitul „proces al maimuței”, judecat în anul 1925 în statul american Tennessee. Este vorba despre cazul unui tânăr profesor, John Scops, care, în ciuda interdicțiilor stabilite de lege, le-a vorbit elevilor săi despre teoria evoluționistă. La finalul unui proces răsunător, cu asistență și mediatizare la nivel național, profesorul a fost amendat cu suma de 100 de dolari.

Fără „revoluții”, cultura umană pare de nezdruncinat. Schimbarea este tolerată doar în măsura în care nu afectează cu

⁹¹ M. F. Nesturh, *Originea omului*, traducere din limba rusă de prof. N. Botnariuc, București, Editura Științifică, 1959, p. 80.

⁹² Liviu Chelcea, op. cit., p. 125-126.

⁹³ În toți oamenii, susține Nietzsche, există instinctul vieții, care îi îndeamnă să-și folosească voința în orice context, la nevoie trecând și peste drepturile celor dominați. Nu întâmplător, filosoful german credea cu tărie în rolul civilizator al revoluției. Dacă evoluția presupune modificări lente, de lungă durată, revoluția aduce o schimbare radicală, fundamentală, în sens uman, filosoful „predicând” și apariția supraomului, specie umană „îmbunătățită” ca urmare a unor mutații.

nimic universul fizic sau simbolic al oamenilor, gata să-și dedice viața unor principii nesupuse vreodată criticii sau îndoielii. Rezistența la nou poate fi justificată prin incertitudine, dar nu-și mai găsește scuze atunci când se află la limita plafonării, care îi afectează atât pe elevi, cât și pe profesori, indiferent de statutul lor social sau de orizontul cunoașterii. Revoluția în cultură este necesară datorită rolului ei, de reîmprospătare a energiilor maselor, a conflictului de idei, a dezbatelor fără de care patrimoniul material și imaterial al omenirii, deși descriptibil în nuanțe similare, ar arăta cu totul altfel.

3.1. Curente în antropologie

Evoluționismul este, fără îndoială, primul și cel mai important pas al antropologiei, marcând secolul al XIX-lea și impunând abordarea științifică a primitivismului, de la expresii, psihic și mod de viață până la ritual. Din clipa în care Darwin a înțeles, ca urmare a observațiilor făcute în călătoriile sale, că speciile sunt organisme supuse modificărilor, nu a trecut mult până la aplicarea acestui raționament inclusiv speciei umane. „Deoarece din fiecare specie se nasc mai mulți indivizi decât pot să supraviețuiască și deoarece se produce, în consecință, în mod firesc o luptă pentru existență, urmează că fiecare ființă, dacă variază oricât de puțin, în orice fel care să-i folosească, sub influența condițiilor complexe și, uneori, variabile de viață, va avea o mai mare șansă de supraviețuire și astfel va fi selecționată în mod natural. Pe baza puternicului principiu al eredității, orice varietate selecționată va tinde să-și propage forma ei cea mai nouă și mai modificată”⁹⁴. Câteva dintre conceptele-cheie ale evoluționismului darwinist sunt lupta pentru supraviețuire, ereditatea și variabilitatea, cea din urmă fiind pusă în relație directă cu schimbarea condițiilor, având ca rezultat apariția unor deosebiri semnificative la indivizii aceleiași generații/specii, fără legătură cu ereditatea. Adesea, din aceeași capsulă apar flori diferite, iar din aceeași generație de animale, câteva exemplare se nasc sau se dezvoltă cu anumite „devieri”.

Biologul și speologul român Emil Racoviță (1868-1947) este amintit, în literatura românească de specialitate, ca un

⁹⁴ Charles Darwin, *Originea speciilor prin selecție naturală sau păstrarea raselor favorizate în lupta pentru existență*, tradusă din limba engleză de Ion E. Fuhn, București, Editura Academiei Republicii Populare Romîne, 1957, p. 46-47.

continuator al principiilor elaborate de Darwin, care a dezvoltat ideea conform căreia orice formă „foarte specializată nu mai poate să revină niciodată la o stare foarte generalizată. Speciile noi apar din forme nespecializate; cu cât o specie este mai profund adaptată la condițiile de mediu date, cu atât ea are mai puține șanse de supraviețuire”⁹⁵.

În privința luptei pentru supraviețuire se poate face o altă remarcă referitoare la speciile aceluiași gen. Între acestea, similare fiind în obiceiuri, constituție și structură, lupta este mult mai severă decât în concurența cu speciile altor genuri. O specie de albine poate extermina o alta, mai mică sau fără ac, așa cum unii raci indigeni nu fac față celor introduși artificial, fiind consumați de specia nouă. Selecția naturală se referă strict la apariția variațiilor utile speciilor în condițiile specifice de viață. Să ne amintim efectul provocat de misionari sau de unii cercetători în comunitățile închise, prin introducerea înconștientă a bolilor, care au decimat apoi comunități întregi. Apariția unui „element” nou, copac sau mamifer, poate reprezenta o influență decisivă în mediul respectiv. Prin urmare, Darwin înțelege că „schimbările condițiilor de viață dau naștere unei tendințe de creștere a variabilității”⁹⁶. Selecția naturală – în sensul inițial, care exclude orice implicare a factorului uman – lucrează pe nesimțite la perfecționarea organismelor.

Așa cum Freud folosea, pentru a explica structura psihicului, cu toate instanțele sale, analogia unei săli în care cineva ține o conferință, Charles Darwin apelează, pentru a susține relația strânsă dintre toate ființele aceluiași grup, la imaginea unui copac: dacă ramurile verzi, cu muguri, reprezintă speciile actuale, cele groase amintesc de toate generațiile din trecut. Cu fiecare generație / an, ramurile s-au întins spre lumină, în încercarea de a rămâne la suprafață într-un mediu din ce în ce mai aglomerat. Crengile mari și bătrâne, care stau la baza celor verzi, tinere, pot reprezenta, în opinia naturalistului britanic, clasificarea tuturor speciilor, fie ele deja dispărute ori existente încă. Totuși, analizând exemplul copacului, ales de Darwin, este inevitabil să nu găsim „pe alocuri o ramură subțire și stingheră făcându-și loc dintr-o bifurcație a arborelui și, fiind favorizată printr-o împrejurare specială, să mai rămână încă

⁹⁵ Gheorghe Mohan, *Unitatea, diversitatea și evoluția lumii vii*, București, Editura Albatros, 1989, p. 249.

⁹⁶ Charles Darwin, op. cit., p. 97.

verde⁹⁷; ramură care, evident, își află corespondentul în speciile de animale rare.

Una dintre criticile aduse teoriei darwiniste, cu privire la absența varietăților aflate în tranziție, a primit un răspuns prin îmbunătățirea argumetării; și anume, că selecția naturală păstrează doar modificările folositoare speciilor. Cele mai frumos colorate animale nu au dobândit, în mod natural, asemenea nuanțe pentru un folos estetic, ci în urma selecției sexuale, prin care „masculii cei mai frumoși au fost mereu preferați de femele și nu pentru încântarea ochiului”⁹⁸. În perioada în care apăreau aceste teorii, autorul lor avea la dispoziție doar o serie extrem de limitată de fosile, în adevăratul sens al cuvântului, spre deosebire de fosilele vii (vezi diferența între resturile sau urmele biologice ale trecutului extrem de îndepărtat și organisme neschimbate, cum ar fi diferite plante; și triburile „primitive” au fost adesea identificate, în antropologia culturală, ca fiind fosile vii). Altfel și-ar fi susținut Darwin teoriile după descoperirea Omului de Neanderthal (sau: *Homo neanderthalensis*), specie fosilă de hominid găsită din Europa până în Vestul Asiei, ori a lui *Homo Australopithecus*, *Homo habilis*, Omului de Cro-Magnon sau *Homo Erectus*. Toate acestea sunt specii care arată o evoluție a omului în decursul a milioane de ani, prin micșorarea mandibulei, de pildă, dar și prin mărirea treptată a capacității cutiei craniene.

„De ce fiecare colecție de fosile nu oferă o dovadă deplină a gradăției și schimbării formelor de viață? Deși cercetările geologice au dezvăluit în mod sigur existența anterioară a multor verigi...” se întreba Darwin, în finalul studiului care a deschis drumul antropologiei culturale. Fără a fi fost renumit pentru tehnica sa oratorică, cercetătorul a susținut din ce în ce mai hotărât, pe baza dovezilor invocate în studiu, că animalele și plantele „descind dintr-un singur prototip”, invocând aici reacția lumii la auzul teoriilor care susțineau mișcarea de rotație a Pământului în jurul axei sale, teorie care nu fusese întemeiată pe absolut nicio dovadă directă: „faptul că știința nu explică încă problema mult mai înaltă a esenței originii vieții nu constituie o obiecție valabilă”⁹⁹.

În lucrarea *Descendența omului și selecția sexuală*, Charles Darwin nu mai arată niciun fel de reținere și nu mai

⁹⁷ Charles Darwin, op. cit., p. 130.

⁹⁸ Ibidem, p. 175.

⁹⁹ Ibidem, p. 380.

caută argumente noi citând dificultățile întâmpinate de alte teorii revoluționare, ci abordează abrupt, chiar din deschiderea studiului, tema care va stârni o adevărată revoluție culturală¹⁰⁰: „prin toate caracterele vizibile omul se deosebește mai puțin de maimuțele superioare decât se deosebesc acestea de reprezentanții inferiori ai aceleiași ordin al primatelor”¹⁰¹. Savantul începe prin a compara structura osoasă a omului cu cea a mamiferelor. De la oase, mușchi, nervi și vase de sânge până la circumvoluțiunile din creierul primatelor superioare, fiecare poate fi identificată și la nivelul anatomiei umane. Mai mult, Darwin face o comparație și din perspectiva bolilor, subliniind faptul că între oameni și mamifere există o compatibilitatea totală și, evident, neîntâmplătoare: „Omul este apt să primească de la animalele inferioare și să le transmită anumite boli, ca turbarea, variola”¹⁰². Ceea ce a devenit, între timp, un fenomen îngrijorător și demn de luat în seamă de către toate organismele de protecție a animalelor a fost intuit încă din momentul redactării lucrării Descendența omului și selecția sexuală.

Astfel, efectul identic al medicamentelor asupra omului și a mai multor specii de maimuțe constituie un argument suplimentar pentru Darwin. În privința dezvoltării embrionare, fără să fie primul care discută această etapă, el observă totuși că, într-o fază timpurie, embrionul uman este aproape identic cu cel al altor animale. La câteva săptămâni, embrionul uman, ca și cel al altor mamifere, „prezintă trăsături de analogie cu peștii. Lateral sectoarelor cervical și cefalic se dezvoltă fantele branchiale. Sistemul circulator este asemănător cu cel caracteristic peștilor”¹⁰³. După mulți ani de la moartea lui Darwin, cercetările antropologilor ruși au dus descoperirile mai departe, F. M. Nesturh amintind de efectul palmar la copiii nou-născuți. O asemenea „capacitate prehensilă a mâinilor”, identificată ca reflex de strângere a mâinii când simte un obiect în interiorul palmei, a fost pus pe seama „dovezilor indirecte ale originii omului din animale care își duceau viața în copaci”¹⁰⁴.

¹⁰⁰ Contemporanii lui Darwin comparau teoriile acestuia cu o bombă plasată în mijlocul clericilor.

¹⁰¹ Charles Darwin, *Descendența omului și selecția sexuală*, tradusă din limba engleză de Eugen Margulius, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1967, p. 10.

¹⁰² Ibidem, p. 16.

¹⁰³ M. F. Nesturh, *Originea omului*, traducere din limba rusă de prof. N. Botnariuc, București, Editura Științifică, 1959, p. 24.

¹⁰⁴ Charles Darwin, op. cit., p. 31.

Pe marginea abordării comparate, naturalistul născut cu peste șaiszeci de ani înaintea lui Marcel Proust invocă și simțul mirosului, care „la om este neobișnuit de eficient în a reaminti în mod viu ideile și imaginile unor scene și locuri uitate”¹⁰⁵. Tot el discută și despre dentiție, cu mult înaintea științei, care avea să demonstreze că era vorba despre un adevăr valabil, observând că omul beneficiază de un maxilar mai mic, cu măsele de dimensiuni mult mai mici, totul grație mâncării gătite și exercițiului redus în procesul de masticatie. La fel, s-a susținut că focul a fost singurul capabil să dea oamenii jos din copaci și să-i mențină la sol, prin lumina de veghe și prin căldura pentru gătit. Ingerarea de proteină de natură animală stă la baza dezvoltării armonioase, mentale și fizice, oferind creierului o sursă energetică și de creștere de neînlocuit în primii ani de viață. Aportul crescut de proteine, ca urmare a consumului de carne (în cantități mult mai mari după implicarea focului, carnea crudă fiind greu masticabilă, de unde și explicația pentru maxilarul bine dezvoltat), a dus la dezvoltarea creierului, factor esențial în evoluția speciei umane, prin pașii implicați inevitabil de o asemenea modificare: adăpost, hrană, unelte și arme, organizare, structură, podoabe, cultură.

După cum era de așteptat, adeseori este invocată și societatea de tip spartan, în care selecția riguroasă, socială și umană, era cea care stabilea, de această dată, care copii erau apti pentru a trăi și care nu. Putem aminti aici o serie de fapte din istoria Greciei, în legătură cu care antropologii au încercat să explice existența unei echivalențe între bogăție și denaturarea selecției sexuale, justificată de acest „câștig” cultural, plin de semnificații variabile, numit „bogăție”. Antropologia ultimilor ani a încercat să stabilească, în urma unor cercetări foarte ample, o relație între bogăție, sărăcie și descendenții celor care trăiesc în cele două situații opuse. Cercetările s-au axat în principal pe foamete, identificându-se și analizându-se câte un grup de supraviețuitori din diferite momente consemnate istoric, în care foamea absolută a decimat grupuri întregi de oameni, de cele mai multe ori și ca urmare a conflictelor armate. Concluziile au fost surprinzătoare: copiii sau nepoții celor care suferiseră de foame – în sensul plin al noțiunii, fără căi de mijloc – s-au dezvoltat mai bine, fiind mai sănătoși și mai longevivi decât semenii lor proveniți din familii în care mâncarea nu reprezentase o problemă.

¹⁰⁵ Charles Darwin, op. cit., p. 25.

Alte cercetări de genetică au încercat să găsească motivația unei asemenea adaptări biologice a descendenților, epigenetica fiind vârful de lance în cercetarea modificărilor structurii umane la nivel celular, acolo unde se depozitează pachetele de informații biologice specifice atât speciei în general, cât și fiecărui individ în parte. Nici Darwin nu ocolește subiectul, atrăgând atenția asupra unei particularități specifice atât animalelor, cât și plantelor: animalele hrănite brusc în exces sau cele grase, ori plantele mutate de pe soluri sărace pe soluri fertile se dovedesc a fi, în număr mai mare, sterile¹⁰⁶.

În privința creierului, despre care am discutat și în primele capitole ale lucrării de față, se cuvine să reamintim că acesta a intrat, conform cercetărilor recente, într-un proces lent de micșorare. Studiul efectuat asupra iepurilor domesticitiți, prezentat de Darwin, vorbește despre o asemănare, oarecum amuzantă, cu procesul în care a intrat creierul uman: „la iepurii domesticitiți creierul este redus considerabil ca volum în comparație cu cel al iepurelui de câmp sau de vizuină”¹⁰⁷, prin nefolosirea funcțiilor specifice. Procesul regresiei creierului nu este pus în relație doar cu iepurii, ci și cu toate speciile de animale domesticate.

Prin urmare, în susținerea ipotezei că rasele umane se trag dintr-o unică tulpină inițială sunt aduse argumente multiple, care evidențiază nu doar similitudini, ci și reflexe identice ale omului, comparat cu diverse specii. Analiza embrionilor umani, prin comparație cu embrionii altor specii, îl face pe savant să tranșeze dezbaterea prin distribuirea în rolul de strămoș inițial, comun tuturor vertebratelor, a unui „animal acvatic”.

Prin comparație cu selecția naturală, cea sexuală este mult mai puțin riguroasă, culorile vii, aspectul general fiind un factor esențial în selectarea partenerului. Implicarea fizicului și a „luptelor” reprezintă și un pas spre selecția naturală a celui mai adaptat, mai puternic. Concret, slăbiciunile unui individ, defectele care îl împiedică sau îl încetinesc în procurarea hranei nu îi dau nicio șansă; chiar dacă ar fi transmise, ceea ce nu este o regulă inatacabilă a eredității, descendenții unui individ inferior fizic sau cognitiv nu ar putea lupta pentru supraviețuire. „Legea luptei a prevalat la om în decursul primelor stadii ale dezvoltării sale”¹⁰⁸, scrie Darwin în capitolul Caracterele sexuale secundare la om.

¹⁰⁶ Charles Darwin, op. cit., p. 45.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 55.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 455.

Naturalistul abordează și proporția numerică a ambelor sexe, prin corelarea datelor specifice adunate din diferite țări, cu privire la incidența mai crescută a nașterilor de băieți sau de fete; nu are, în schimb, perspectiva globală asupra fenomenului produs în situații speciale. Astăzi, în lumina conflictelor care au implicat mase uriașe de oameni, studiile recente arată că în zonele de conflict incidența nașterilor de fete crește semnificativ. Nu doar conflictele armate, ci și situațiile care implică un stres social deosebit provoacă o creștere a numărului de nou-născuți de sex feminin. Cel mai recent exemplu în acest sens analizat și prezentat în presa internațională a fost cutremurul, urmat de un tsunami devastator, din Japonia anului 2011. Explicațiile identificate, fără pretenția exhaustivității, iau în calcul stresul și hormonii specifici, dar și capacitatea ființei umane de a echilibra balanța în situațiile cu potențial morbid crescut.

La diferențele dintre cele două sexe se face trimitere și în privința creativității: „bărbatul ajunge la o mai mare perfecțiune decât femeia în orice întreprinde, dacă aceasta necesită gândire profundă, rațiune sau imaginație sau numai folosirea simțurilor și a mâinilor. Dacă s-ar întocmi două liste ale celor maieminenți bărbați și femei din domeniul poeziei, picturii, sculpturii, muzicii [...], istoriei, științei și filosofiei, cu o jumătate duzină de nume de fiecare domeniu cele două liste nu ar suferi comparație”¹⁰⁹.

Deși o asemenea listă nu ar suferi modificări majore nici la o distanță în timp de peste 140 de ani de la emanciparea totală a femeilor, putem totuși spune că Darwin a dus raționamentul prea departe, sugerând că o asemenea statistică ar spune ceva și despre inteligența celor două sexe, cel feminin fiind, desigur, dezavantajat.

În zilele noastre, psihologul Aurora Liiceanu a propus, într-un articol care reia ideea supremației bărbaților din perspectiva creației, o cu totul altă abordare a chestiunii, departe de valorizarea negativă sau pozitivă. Bărbații, susține autoarea, nu fac altceva decât să compenseze incapacitatea de a crea cu adevărat, de a naște, specifică exclusiv femeilor. Ca gen, bărbații au suportat dintotdeauna această comparație nedreaptă; conform psihologiei individuale a lui Adler, complexul de inferioritate a fost motorul necesar, care a dus la descoperirea și la cizelarea capacității de creație.

Conceptul de frumusețe face parte din orice sistem cultural, indiferent de vechimea lui. În schimb, pe orice om

¹⁰⁹ Charles Darwin, op. cit., p. 457.

născut după Evul Mediu exemplele de frumusețe culese de autorul Descendenței omului... nu pot decât să-l amuze. Dacă frumusețea, așa cum o percepem noi, este astăzi construită, indusă prin basme, filme, media, pentru un indian din America de Nord ea însemna „o față lată, turtită, ochi mici, pomeții obrazului ridicați, trei sau patru dungi negre, groase de-a curmezișul fiecărui obraz [...], un nas acvilin grosolan [...] și sânii atârânănd până la brâu”¹¹⁰.

Finalul studiului, care a schimbat, într-un fel, lumea, poate părea neașteptat. Dincolo de concluzia că „nu poate exista îndoială că ne tragem din sălbatici”¹¹¹, Charles Darwin încearcă, moralist, să repună în drepturi societățile primitive, simbol al originilor noastre, apelând la empatia cititorilor sau, pur și simplu, urmărind să distrugă mitul omului perfect, ca „specie” exclusiv contemporană. În ciuda calităților dobândite de om, fără vreun merit direct al acestuia, cu intelectul și sistemul său moral, omul „încă mai poartă în structura sa corporală pecetea de neșters a originii sale inferioare”¹¹².

În ciuda unei răspândiri rapide a teoriilor evoluționiste, Darwin a avut un predecesor în persoana lui Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829), care a tatonat ideile principale atât din Originea speciilor, cât și din Descendența omului. Strămoșul omului, susținea acest biolog și naturalist francez, adică „maimuța antropomorfă străveche a fost nevoită – datorită răririi pădurilor – să-și schimbe vechiul mod de viață arboricol cu unul terestru și să treacă la mersul în două picioare”¹¹³.

Evoluționismul teoretizat de Charles Darwin este fundamentat și pe descoperirea unor oseminte cu valoare istorică deosebită, clasificate de specialiști în funcție de specificul cutiei craniene și al dentiției și de dimensiunea mandibulei. Aceste oseminte au fost organizate cronologic, în urma datării cu carbon 14, realizând-se, de cele mai multe ori, o plasare precisă a lor în timp. Antropologul rus M. F. Nesturh a coordonat câteva dintre săpăturile care au dus la descoperirea, pe un teritoriu vast, de oase de Homo neanderthalensis. Apariția, în paralel, a hominidului de Cro Magnon, ca specie superioară Omului de Neanderthal, a determinat nu doar o luptă între indivizi, ci și una

¹¹⁰ Charles Darwin, op. cit., p. 467.

¹¹¹ Ibidem, p. 501.

¹¹² Ibidem.

¹¹³ M. F. Nesturh, Originea omului, p. 13.

pentru resurse, cel din urmă, evoluat și mult mai adaptat, având în final supremația.

Unii antropologi speculează că graiul articulat ar fi apărut încă din perioada Neanderthal, fiind doar din ce în ce mai bine stăpânit în perioada Cro Magnon, când ar fi apărut, grație dezvoltării cutiei craniene, și primele reprezentări fantastice în legătură cu ocupațiile comunității: vânătoarea, magia și forțele naturii. Din această perspectivă, de raportare, într-un fel sau altul, a omului la natură, nu pare să mai fie decât un pas până la apariția sentimentului și a comportamentului specific religios. Sunetele emise prin articulare trebuie să fi servit, inițial, „ca semnale ale acțiunilor”, care „au început ulterior să desemneze și obiecte ori fenomene; a crescut numărul semnalelor sonore; au căpătat o însemnătate din ce în ce mai mare forța lor, înălțimea, timbrul, intonația, frecvența”¹¹⁴.

Prin urmare, nu am exagera dacă am susține că un asemenea câștig, posibilitatea de a comunica prin cuvânt, a reprezentat un element-cheie în evoluția omului și în capacitatea sa de a stăpâni lumea. Nu ne ferim, aici, să invocăm textele sacre ale omenirii, cu atât mai mult cu cât legendei biblice îi corespunde mitul mahomedan, iar unele din sărbătorile aztecilor corespund perfect unor sărbători creștine. Arhetipul prezent în toate manifestările religioase reprezintă o linie directă spre psihicul uman colectiv. Nu întâmplător, una din primele acțiuni în care Adam trebuie să se implice, ca trăitor în Eden, este de a denumi: „Și a pus Adam nume tuturor animalelor și tuturor păsărilor cerului și tuturor fiarelor sălbatice” (Facerea, 2, 20)¹¹⁵.

Constatăm așadar că nu putem exclude din prezentarea curentelor antropologiei și câteva referiri la hominizii care au fost și sunt până astăzi considerați „verigile lipsă” din evoluția omului, care a evoluat spre specia dominantă de astăzi în mai bine de un milion de ani. Cuaternarul, plasat de majoritatea specialiștilor în urmă cu peste 2,5 de milioane de ani, a fost caracterizat, în primul rând, de oscilația temperaturilor în succesiunea erelor glaciare. Urmele fosile ale ramapitecului și ale pitecantropului de mai târziu, cu însușiri corporale specifice atât maimuțelor, cât și oamenilor, au suscitât un interes deosebit. Insula Java a reprezentat, în acest sens, un teren fertil pentru arheologie, sute

¹¹⁴ M. F. Nesturh, op. cit., p. 340.

¹¹⁵ Cf. aici și în continuare: Biblia sau Sfânta Scriptură, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2008.

de resturi de hominizi fiind culese, măsurate și analizate ca verigi lipsă din lunga și misterioasă evoluție a omului. „Aparența pitecantropului la familia hominidelor a fost confirmată în urma descoperirii a încă unui craniu de pitecantrop”¹¹⁶, care includea un fragment de mandibulă și dinți cu caracter uman. Sinantropul, plasat la finalul epocii preglaciare, a reprezentat, la rândul său, un pas important spre confirmarea tuturor acestor verigi lipsă din evoluția umană. Anatomicii numesc noua specie, diferită, *Sinanthropus*; de cele mai multe ori, lângă fragmentele de oase specifice se găsesc și resturi de unelte, oase de animale, urme de foc etc.

Cu toate că a fost descoperit și datat după fosilele de oameni de Neanderthal și de pitecantropi, sinantropul are trăsături care sugerează că ar fi mai primitiv, dinții mai mari, cu rădăcini mai adânci reprezentând principalul indiciu. Remarcabil este că alături de majoritatea fosilelor de sinantropi s-au identificat semne ale folosirii focului: cenușă, resturi de cărbuni sau oase arse. Se știe că focul a adus o modificare esențială atât nutriției, cât și organelor indivizilor: „Alimentația cu carne conținea în stare aproape asimilabilă substanțele cele mai importante de care are nevoie corpul omenesc pentru schimbul de materii”¹¹⁷. Nesturh speculează ingenios atunci când susține că obținerea focului prin frecare a fost precedată de aprinderea ramurilor în contact cu lava incandescentă sau de apucarea lemnului aprins în urma incendiilor izbucnite spontan.

Mai toate fosilele omului de Cro Magnon se deosebesc vizibil de ale omului de Neanderthal, cu atât mai mult cu cât în proximitatea lor au fost identificate și urme ale culturii evoluate: unelte din os sau din piatră, prelucrate fin. În ciuda unui număr în creștere de asemenea fosile, antropologii nu pot încă explica diferențierea raselor europoidă, mongoloidă și negroidă.

Evoluționiștii au fost primii care au încercat o clasificare a trăsăturilor specifice „vârstelor” omenirii. Antropologul belgian Robert Delière (n. 1953) analizează¹¹⁸ o serie de trăsături, cum ar fi raționamentul infantil, lipsa inventivității, anarhia sau tirania, comunismul de proprietate privată și sexual, ignoranța religioasă etc., pe care le atribuie popoarelor inferioare. Pentru popoarele superioare, Delière identifică raționamentul științific, capacitățile

¹¹⁶ M. F. Nesturh, op. cit., p. 265.

¹¹⁷ Ibidem, p. 281.

¹¹⁸ Robert Delière, O istorie a antropologiei. Școli, autori, teorii, traducere din limba franceză de Ioan T. Bița, București, Editura Cartier, 2007.

tehnologice, democrația, proprietatea privată, monogamia și monoteismul asociat moralității.

Un alt teoretician al evoluționismului a fost antropologul american Lewis Henry Morgan (1818-1881), care propunea o viziune asupra istoriei umanității în trei stadii: sălbăticia, barbaria și civilizația, fiecare cu diferite „vârste”, sintetizate de Robert Deliège după cum urmează:

- stadiul inferior al sălbăticii, reprezentat de primii pași ai omenirii. Viața era asigurată prin cules, apărând și primele manifestări de limbaj articulat;
- stadiul mediu al sălbăticii, în care focul reprezintă calea spre vânătoarea eficientă și spre ingerarea proteinelor. Se practică cercetarea de noi teritorii;
- stadiul superior al sălbăticii, calculat din momentul în care încep să fie folosite armele complexe, ca arcul;
- stadiul inferior al barbariei, asociat cu olăritul;
- stadiul mediu al barbariei, asociat cu folosirea pietrelor în construcții, cu domesticirea animalelor și cu începutul agriculturii;
- stadiul superior al barbariei, asociat cu începerea prelucrării fierului;
- civilizația, asociată alfabetului și scrierii¹¹⁹.

Născut în 1832, Edward Tylor a fost primul profesor de antropologie din cadrul Universității din Oxford. În urma cercetărilor pe teren, el a propus o teorie importantă și pentru etnografie: teoria vestigiilor. Potrivit lui Tylor, pot fi găsite urme ale celor mai vechi ritualuri și obiceiuri chiar și în civilizațiile moderne, contemporane. Aceste veritabile comori istorice oferă unui ochi atent, pregătit, ocazia să identifice particularități ale oamenilor din trecutul cel mai îndepărtat. Gradul este cel care separă grupurile umane și facultățile mentale, și nu natura acestor funcții cognitive. „Resturile” comportamentale din prezent reprezintă adevărate punți spre trecut, când ele constituiau norme și ritualuri complexe.

Astfel, în spațiul tradițional românesc, în cadrul ceremonialului nupțial se jucau, înaintea nunții, diferite jocuri, bărbatul primind diferite roluri, cu scopul ritualic de a fi încercat. „Furatul miresei” de astăzi făcea, în trecut, obiectul unui obicei

¹¹⁹ Robert Deliège, op. cit., p. 28-29.

care presupunea exact o formă de răpire a celei care devenea, de cele mai multe ori, soția bărbatului.

Vestigii comportamentale întâlnim mai ales în viața satului arhaic, stigăturile din cadrul ceremonialului nupțial reprezentând un deliciu pentru abordarea antropologiei culturale. Cu caracter erotic, stigăturile vizează în principal relațiile nașilor cu mirii și nepriceperea celor din urmă în ale intimității. Sigmund Freud a adus o contribuție prețioasă aici, discutând, în volumul Studii despre sexualitate, un anumit tabu păstrat în legătură cu *jus primae noctis*.

Alte reminiscențe care s-au păstrat peste veacuri pot fi identificate în zgomotul pe care îl face alaiul însoțitor al mirilor, păstrat astăzi prin claxoane sunate îndelung, stigături diverse și fluierături, care doar cu greu ar putea fi explicate de participanți. Un obicei similar a fost observat la diferite triburi primitive, care, în momentele cele mai importante pentru comunitate (nuntă, naștere, moarte), se manifestă zgomotos, prin stigături fără sens, al căror unic scop este de a produce sunete puternice, stridente. Acestea erau asociate de către membrii colectivităților respective cu alungarea spiritelor rele care pot urmări omul, prin ghinioane. Nu putem să nu punem un semn de echivalență între acest „zgomot primitiv” și „zgomotul modern”, produs prin mijloace tehnice diferite.

Și doliul intră sub incidența „vestigiiilor”, gama de culori cu care este asociată această stare reprezentând o evoluție culturală. În general, negrul, asociat unei majorități sociale, își găsește un corespondent într-un obicei al comunităților primitive, care a părut, inițial, cel puțin curios pentru majoritatea antropologilor. Membrii grupului din care dispărea prin moarte un om se tăvăleau prin noroi și umblau murdari o perioadă specifică de timp; conform explicațiilor, pentru a nu fi afectați, identificați de boala sau de spiritul care determinase decesul. Negrul noroiului, care „ascunde” și metamorfozează individul, s-a păstrat prin adoptarea culorii sau, la bărbați, prin creșterea bărbii, care realizează, cu adevărat, o modificare a aspectului fizic. Teama de acest „spirit al morții” s-a adaptat și în privința dezvoltării copiilor, literatura română, inclusiv cea de specialitate, etnografică, fiind bogată în exemple de obiceiuri în virtutea cărora, în caz de boală, copiii trebuie să-și schimbe numele sau să fie „vânduți” ori „pierduți” ritualic.

În limbajul nonverbal, salutul cu mâna ridicată și palma fluturând s-a păstrat din perioada în care omul trebuia să-și

anunțe de la distanță apropierea cu gânduri pașnice – în vremuri în care comunicarea nu se putea baza pe cuvinte.

Teoria vestigiilor dezvoltată de Edward Tylor își dovedește autenticitatea în urma identificării obiceiurilor inițiale care s-au pierdut parțial, perpetuându-se doar sub forma unui comportament, aparent fără rost, prezent în societățile contemporane.

În același timp, studiul credințelor primitive l-a ajutat pe Edward Tylor să elaboreze un nou concept, necesar studiilor de antropologie: animismul. Definind religia ca o „credință în ființe spirituale”, antropologul vede în ea un fenomen universal, cu un numitor comun al tuturor religiilor, ca formă minimală de exprimare. În acest context, vom aminti că Freud și Tylor au, în linii generale, aceeași opinie în legătură cu formarea credinței despre suflet la popoarele primitive. Întrebările și dilemele conștiinței în formare, de tipul „Ce reprezintă visele?” sau „Dacă un individ a murit, cum poate fi el prezent în vis?”, și-au găsit răspuns sub forma unei credințe în existența spiritelor, valorizată pozitiv, pe baza relațiilor strânse cu membrii dispăruți și visați, dar și prin generarea unui anume respect social. A apărut astfel și „cultul strămoșilor”, ca reacție psihologică la o situație care cerea răspuns, spiritele fiind identificate în toate fenomenele naturii și în toate lucrurile care au un anumit impact asupra omului. Prin urmare, spiritele au început să fie personalizate, „încarnate mai întâi de pietre sau de alte elemente ale naturii, pentru a trece, apoi, la animale. Încetul cu încetul, sufletele se încarnează în ființe vii, iar animismul devine fetișism”¹²⁰.

Rolul important al teoriei animismului a fost demontarea ideii că exclusiv religiile „clasice” pot fi numite religii în toată puterea cuvântului: „Orice credință în ființe spirituale, crede Tylor, are acest statut”¹²¹. Existența sufletului, independent de corp, stă, conform lui Tylor, la baza creștinismului de astăzi.

Deloc paradoxală este și analiza magiei, pe care o realizează antropologul, considerând-o o manifestare apropiată religiei și identificându-i două atitudini specifice:

- prima are la bază credința că ființele spirituale au puterea de a afecta și de a controla lumea și viitorul oamenilor. Ea a dus, inevitabil, la apariția ritualurilor „de îmbunare” a divinităților;

¹²⁰ Robert Delière, op. cit., p. 38.

¹²¹ Gabriel Troc, op. cit., p. 241.

- a doua caracterizează doar popoarele cu trăsături puternic primitive: „oamenii pot controla atât forțele de natură spirituală, cât și pe cele de natură materială”¹²².

Aceasta din urmă este, poate, și definiția cea mai simplă a magiei.

Contactul cu părțile poate transmite din caracterele lucrului respectiv; de exemplu, fertilitatea femeii poate ajuta o grădină să dea roade, sau cunoașterea numelui poate aduce o putere de stăpânire asupra individului sau asupra obiectului (vezi și credința românească a vânzării rituale a unui copil bolnav sau a schimbării numelui lui).

La finalul secolului al XIX-lea apare, evident ca reacție la tezele evoluționiste, difuzionismul, care se constituie într-o etapă importantă a dezvoltării antropologiei moderne, în centrul abordării aflându-se, de cele mai multe ori, „cultura materială”. Adepții difuzionismului au contestat vehement capacitatea oamenilor, ca specie, de a fi inventivi, trăsătură-cheie pentru tezele evoluționismului. Succesiunea etapelor nu putea avea loc în absența inventării uneltelor, instituțiilor, sistemului de credințe – pe baza imaginației, ca motor principal al creației. Pentru antropologii difuzioniști este exclusă posibilitatea inventării focului, fierului, religiei în cadrul fiecărei societăți de pe suprafața Pământului: „Să crezi că fiecare societate duce la o existență independentă este o aberație – «sălbaticul nu a descoperit și nu a inventat nimic», declara un critic al teoriei evoluționiste”¹²³.

Mai mult, difuzionismul susține că orice fapt cultural are capacitatea de a călători pe distanțe mari, distribuindu-se, mai devreme sau mai târziu, în întreaga lume, inventarea unei tehnici mai mult decât o singură dată nefiind nici posibilă, nici necesară. Încercările de a găsi dovezi ale procesului de difuziune i-au făcut pe antropologi, dar și pe istorici sau pe arheologi să caute centre, „focare” de răspândire culturală și modul în care acestea s-au difuzat în toate direcțiile. Teza împrumuturilor culturale respinge oarecum, în același timp, ipotezele și cercetările lui C. G. Jung. Dacă nu poate exista origine comună în apariția culturii, înseamnă că omenirea nu împărtășește, dincolo de schimb și de interesul economic, nimic. Asemănările între culturi nu pot fi decât rezultatul unui împrumut, chiar dacă dovada acestuia nu poate fi făcută. Exemplu ar putea fi legenda arborilor îmbrățișați,

¹²² Gabriel Troc, op. cit., p. 242.

¹²³ Robert Deliège, op. cit., p. 55-56.

copacul fiind, în concepția jungiană, unul dintre arhetipurile esențiale ale omenirii, simbol folosit în literatură din cele mai vechi timpuri. Dincolo de importanța lui în economia textelor sacre, în Epopeea lui Ghilgameș copacul este prezentat și ca parte esențială a călătoriei eroului. Nu putem așadar să nu vedem, în cea mai veche scriere literară a umanității, un indiciu important referitor la arhetipologie¹²⁴. Făcând legătura între subteran, pământ și cer ca un axis mundi, arborele poate fi lesne încărcat cu semnificația originii: „el reprezintă începutul și sursa vieții, adică acea forță vitală magică atât de familiară primitivului, a cărei reînnoire anuală era sărbătorită prin adorație”¹²⁵.

Pornind de la poveștile descoperite, despre care membrii comunităților nu aveau cum să afle, folcloristul român Artur Gorovei (1864-1951) abordează, dintr-o perspectivă etnografică, această temă, afirmând că „în literatura tuturor popoarelor este cunoscută legenda celor doi arbori care cresc și se îmbrățișează deasupra mormintelor celor doi îndrăgostiți, mereu despărțiți în timpul vieții”¹²⁶. Specialiștii identifică variante similare în literatura chinezească, în Afganistan, în perioada Evului Mediu etc. De la sumero-babilonieni, prin textul despre Ghilgameș, la literaturile lumii și mai ales la creația caracterizată de oralitate, nu putem exclude prezența ipotezelor jungiene – după cum și teoriile difuzioniste par la fel de valide.

Un rol important au avut difuzioniștii americani, care au descoperit, analizând fenomenele culturale și urmărind o serie de caracteristici ale societăților indienilor, atât „culturi particulare, cu puternice determinații etnico-istorice”, cât și „arii culturale, formate în jurul acelorași caracteristici”¹²⁷. Franz Boas (1858-1942), supranumit și „părintele antropologiei americane”, este considerat cel mai important promotor al difuzionismului în antropologie. Teoria difuziunii prin împrumut, elaborată de el, se bazează pe ipoteza că nu toate informațiile sau descoperirile unei societăți din exteriorul ei sunt asimilate de o anumită comunitate¹²⁸.

Particularismul istoric, reprezentând cea mai complexă formă a difuzionismului, este aprofundat de către Gabriel Troc,

¹²⁴ Tăblițele de argilă. Scrieri din Orientul Antic, traducere, prefață, cuvinte înainte și note de Constantin Daniel și Ion Acsan, București, Editura Minerva, 1981.

¹²⁵ C. G. Jung, Simboluri ale transformării, București, Editura Universitas, 1999, p. 105.

¹²⁶ Artur Gorovei, Literatura populară, București, Editura Minerva, 1976, p. 393.

¹²⁷ Alina Branda, op. cit., p. 48.

¹²⁸ Franz Boas apud Ibidem.

care structurează principalele trăsături din perspectiva cărora acesta poate fi abordat. Astfel, fiecare cultură se alcătuiește, în parte, din împrumuturile adaptate nevoilor specifice comunității respective. Relativismul cultural este esențial în abordarea curentului antropologic: „toate culturile și valorile acestora trebuie analizate în propriul lor context, nu prin raport la alte concepte integratoare de genul «umanității ca întreg» sau a evoluției acesteia, care conduc cel mai adesea la un comparativism ce elimină detaliile și la generalizări grăbite”¹²⁹.

Un alt merit important al lui Franz Boas este acela „de a fi demontat credința secolului al XIX-lea cu privire la legătura (presupus necesară) dintre rasă și cultură”¹³⁰, teorie speculată și de regimul nazist. Pe de altă parte, o contribuție deosebită, identificată și de Gabriel Troc, este aceea de a fi discutat concret relația dintre sistemul de valori și dobândirea acestuia pe cale naturală sau artificială: „o bună parte din comportamentele, ideile, chiar sentimentele și emoțiile pe care le considerăm ca fiind naturale sunt, în fapt, constructe culturale datorate formării noastre prin educație”¹³¹. Cu alte cuvinte, oamenii învață ce și cum să iubească sau să creadă, învață toate normele despre frumos, despre dreptate, care sunt adevăruri particulare pentru anumite grupuri, în care educația este îndreptată într-o anumită direcție. După cum am arătat mai sus, ceea ce este „frumos” pentru societatea contemporană nici nu putea fi invocat în grupurile abordate de antropologii secolului trecut. Aceste diferențe – firești – în receptarea și interpretarea lumii și a sinelui au dus, din păcate, la cele mai mari pierderi de vieți omenești din istorie. Cu toate că Boas propune o viziune centrată pe egalitatea între „noi” și „ei”, între modern și primitiv, realitatea primelor contacte cu Lumea Nouă a fost cu totul alta, chiar dacă relativismul cultural îi plasează pe cei din grupurile izolate, cu trăsături „primitive”, pe același nivel social cu orice alt grup din istorie, având același potențial de învățare și de asimilare, dar fiind „subdezvoltați tehnologic”.

Cercetarea lui Franz Boas se leagă și de conceptele de stabilitate și de schimbare culturală. După cum arată și demersul în istoria antropologiei semnat de Gabriel Troc, orice grup caracterizat prin longevitate, care se menține în același areal

¹²⁹ Gabriel Troc, op. cit., p. 248.

¹³⁰ Ibidem, p. 249.

¹³¹ Ibidem.

geografic, fără a avea contacte cu grupuri externe, devine „corp stabil”. De la stabilitate la instabilitate, Boas uzează, în conceptualizarea sa, de o serie de termeni cu care, fie și numai parțial, ne-am familiarizat deja: instinct, automatism și tipar de comportament.

Istoricul și filosoful american Will Durant (1885-1981) scria despre căderea Imperiului Roman: „o mare civilizație nu este cucerită din afară până ce nu se distruge singură din interior”¹³². Decăderea oricărui imperiu implică un puternic factor cultural, moral, care declanșează procesul dezbinării. Dacă mâncarea sau dormitul reprezintă instincte, felul în care dormim și mâncăm, mesele și nutriția, felul mâncărilor, casele și structura acestora – toate reprezintă domenii ale culturii: „Acele noastre, prin urmare, pot fi instinctuale, însă forma reacțiilor este culturală”¹³³. Pe scurt, ce se acumulează ca deprindere în copilărie, fără să varieze, devine model, tipar de comportament, iar „stabilitatea unei culturi depinde de stabilitatea automatismelor”¹³⁴. Acestea, prin forța conformismului social, constrâng indivizii și sunt independente de orice acțiune critică a grupului. Dispariția sau estomparea manifestărilor, a răspunsurilor tradiționale ale societăților reprezintă o deviere de la conformism, reacțiile oamenilor căpătând, pe cale de invenție proprie sau prin împrumut, particularități noi.

Culturile stabile cer „supunere” necondiționată și respectarea tipului de răspuns social în contextele tradiționale, cum ar fi, spre exemplu, același model de casă existent într-o zonă din Bucovina sau din Ardeal. Nu putem să nu valorizăm pozitiv stabilitatea prin conformism – identitatea grupului prin istoria și tradiția lui fiind astăzi în Europa pe cât de rare, pe atât de apreciate și de încurajate. Ne referim exclusiv la fondul material și imaterial cultural, tradițional, pentru că orice formă de conformism duce, dincolo de îndoială, la inhibarea creativității, a originalității – atât cât poate ea exista – și a evoluției prin indivizii care, în urma unui travaliu științific ori artistic constructiv, descoperă direcții noi de cercetare. Nu există pretenția unei

¹³² Vezi *The Story of Civilization*, vol. III, Caesar and Christ, New York, Simon & Schuster, 1944: „A great civilization is not conquered from without, until it has destroyed itself within” reprezintă și dictonul cu care se deschide filmul *Apocalypto*, regizat de Mel Gibson. Cf. și: http://en.wikipedia.org/wiki/Will_Durant.

¹³³ Gabriel Troc, op. cit., p. 251.

¹³⁴ Ibidem.

originalități totale în contextul în care arhetipologia „setează” indivizii pentru anumite direcții din care ieșirea este greu de presupus.

Mai mult: se cuvine să amintim, în acest context, și că filosoful român Petre Țuțea (1902-1991) susținea existența „făpturilor colective”: „Căci ce puțin însemnăm și cât de puțin din ce avem am putea să-l socotim al nostru în adevărata accepțiune a cuvântului. Am cunoscut artiști care se lăudau că nu luaseră nimic de la niciun alt maestru, zicând că datorau totul geniului lor propriu. Neghiobii!”¹³⁵

Așa cum se întâmplă de cele mai multe ori, fiecare curent ideologic își stabilește temelia pe critica celui care l-a precedat. Este și cazul funcționalismului, care și-a avut întemeietorii în Bronislaw Malinowski și Alfred Radcliffe-Brown. Centrul interesului cercetătorilor funcționaliști, care, conform Alinei Branda, nu poate exista fără opiniile, atitudinile și impulsurile indivizilor, este structura socială. Astfel, ceremonialul este la fel de important și astăzi, chiar dacă în societatea arhaică el îndeplinea un rol aproape terapeutic, de a defula, „de a exhiba impulsurile primare ale membrilor colectivității”¹³⁶.

Societatea este asemănată de funcționaliști cu un organism, organele fiind reprezentate de sistemul de credințe, instituții, tipare de comportament și ritualuri, care au, fără excepție, o funcție concretă. Ordinea și stabilitatea grupului este garantată de prezența și de buna funcționare ale fiecărui sistem. Potrivit lui Radcliffe-Brown și după cum apreciază și Gabriel Troc, sarcina antropologului este, în acest context științific, de a studia modul în care obiceiurile și credințele „funcționează în sensul rezolvării problemelor de care depinde menținerea sistemului”¹³⁷. Funcționalismul analizează așadar faptul social ca pe o realitate existentă, concretă, iar nu ca pe un rezultat istoric – astfel încât, pentru prima dată în abordările antropologice, incursiunea în trecut a devenit irelevantă. Singurul aspect relevant rămâne socialul, cu manifestările sale din prezent.

Considerată „elementul forte” al funcționalismului, metoda asociată abordării a făcut subiectul unor dezbateri ample. Pentru ca antropologul să înțeleagă în totalitate

¹³⁵ Petre Țuțea, *Omul. Tratat de antropologie creștină*. I. Problemele sau Cătea Întrebărilor, Iași, Editura Timpul, 1992, p. 228.

¹³⁶ Alina Branda, op. cit., p. 54-55.

¹³⁷ Gabriel Troc, op. cit., p. 256.

funcționarea complexului de credințe și relația lor cu instituțiile, el are nevoie de metoda științifică a „observații participante”. I se cere, astfel, o adevărată perioadă de „inițiere” pe teren, completată de vaste cunoștințe teoretice din domenii conexe antropologiei. A locui cu nativii și a le învăța limba, pentru o înțelegere cât mai exhaustivă, devin reguli de manual pentru funcționaliști, care trebuie să se implice la un nivel cât mai intim în societățile studiate, dovedind, în același timp, discreție, pentru a permite reacțiilor sociale autentice să se manifeste.

Prin urmare, regulile experimentului sociologic sau ale celui psihologic se regăsesc și în funcționalism. Pentru ca rezultatele să fie valide, individul sau comunitatea nu trebuie să știe că fac obiectul unei cercetări, iar pentru ca valoarea studiului să fie indiscutabilă, este de preferat ca observația să fie făcută exclusiv în mediul natural al individului ori al grupului. Cum ar reacționa un copil, atunci când se studiază particularitatea interacțiunii sociale la vârste mici, pe terenul de joacă – și care ar fi reacția acestuia într-un laborator? Ce validitate ar avea rezultatele de laborator, față de cele obținute pe teren?

Structuralismul lui Claude Lévi-Strauss este ultimul curent important al antropologiei, metoda propusă de savantul francez având implicații numeroase, în majoritatea științelor. Structuralismul devine aproape un curent adoptat de limbajul științific, ceea ce i-a adus lui Lévi-Strauss o popularitate ieșită din comun. Dificultatea aparentă a noului concept a fost provocată și de faptul că autorul tezelor nu i-a definit și nu i-a descris, concret și pe larg, particularitățile. În schimb, după cum am arătat deja în capitoul precedent, dedicat revoluțiilor culturale, textele de investigație antropologico-culturală conțin detalii importante referitoare la structuralism. Structura, așa cum o explică și Robert Deliège¹³⁸, nu este o realitate palpabilă sau „empiric observabilă”, ci o formă de manifestare intelectuală, un model sau o construcție teoretică. „Realitatea adevărată nu e niciodată și cea mai observabilă”, spunea antropologul francez cu referire la importanța elaborării unor modele de percepție și de analiză a realităților sociale. Modelele sunt, de cele mai multe ori, inconștiente, membrii grupurilor preluând de la cei mai bătrâni din societate un tipar de viață ori de credință sau reguli dobândite prin educație. „Așa cum subiectul vorbitor nu e în

¹³⁸ Robert Deliège, op. cit., p. 249.

stare să explice mecanismele limbajului, tot la fel actorul social nu poate să dea pe față natura profundă a practicilor sociale”¹³⁹.

Din numeroase motive, care țin mai ales de metodă, analiza unui grup, cu mozaicul său cultural specific, nu poate aduna toate informațiile sau faptele sociale specifice; ceea ce, după cum susține Lévi-Strauss, nici nu ar avea vreun rost. Acumularea de fapte se dovedește o muncă deosebit de dificilă – și în același timp inutilă, suprapunerea faptelor neaducând informații noi. În schimb, selectarea lor pe principiul importanței și tratarea lor cât mai riguroasă permit, de fapt, înțelegerea tuturor fenomenelor similare. Prin urmare, „când o lege este formulată plecând de la un anumit număr de experiențe, ea este validă în chip general”¹⁴⁰, prin generalizare științifică.

După cum am arătat deja, structuralismul este radical diferit de funcționalism, care privea cultura ca un organism format din mai multe elemente esențiale. Pentru Lévi-Strauss, cultura este similară limbajului. Cele două instanțe sunt formate din sisteme complexe de semne, actanții dialogând, interacționând fără să cunoască în detaliu structura din spatele procesului de comunicare. Cultura este, pentru structuraliști, „un sistem formal de semne”¹⁴¹, iar societatea constituie, la rândul-i, prin reciprocitatea pe care o implică socializarea, un amplu sistem de comunicare.

Prin urmare, se cuvine să evidențiem faptul că această nouă perspectivă de abordare a antropologiei se îndepărtează, deopotrivă, atât de populațiile vii, cât și de populațiile fosile, concentrându-și atenția pe orice altceva decât pe contactul fizic. Expresia culturală, ritul, mitul devin reperele cu ajutorul cărora se pot formula ipoteze și concluzii științifice. Cu toate că unele ritualuri sau mituri par, pentru neinițiați, care le percep și le analizează la suprafață, absurde, ele ascund, invariabil, un sens care trebuie deslușit.

Abordând mitul într-o manieră similară predecesorul său, C. G. Jung, Lévi-Strauss îi acceptă prezența în toate timpurile și în toate grupurile sociale, indiferent de nivelul tehnologic atins, mitul fiind o realitate tematică aproape identică pentru diferitele grupuri umane aflate pe aceeași axă sincron-diacronică.

¹³⁹ Robert Delière, op. cit., p. 249.

¹⁴⁰ Ibidem, p. 250.

¹⁴¹ Ibidem, p. 251.

3.2. Eu și Celălalt

Alteritatea se opune conceptual și ideologic identității. După cum sugerează și Jacques Lacan, doar prin altul poate omul să acceseze informații sau să formuleze raționamente despre sine. În sens literar, tema dublului s-a regăsit în câteva dintre cele mai profunde pagini de literatură universală. De la nivelul proceselor cognitive, gândul despre sine produce o ruptură, susține istoricul ieșean Florea Ioncioaia, invocându-l pe eseistul și teoreticianul literaturii Roland Barthes (1915-1980): „«Eu este pronumele imaginarului, el este pronumele distanței» [...] Construcția identitară reclamă prezența, în discurs cel puțin, a unei identități opuse”¹⁴². Cele zece porunci, dar și Mântuitorul, la care am mai făcut trimitere mai sus, propun exact acest lucru: „Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși” (Matei, 22, 39). Miza acestor reglementări este una profund psihologică, dar și socială, având, conform aceluiași raționament freudian, rolul evident de a induce dragostea sau de a înlătura crima, trăiri experimentate de individ din cele mai vechi timpuri – motiv pentru care au apărut și o serie de reguli.

Distanța devine o adevărată sursă de alteritate¹⁴³, în mai toate spațiile culturale străinii veniți din alte țări sau locuri fiind incluși aici chiar în ciuda împământenirii lor. Și Tzvetan Todorov vede în aceeași termeni alteritatea, considerând că „piatra de încercare a alterității nu este acel tu prezent și apropiat, ci un el absent sau depărtat”¹⁴⁴.

Dacă în literatură dublul declanșează o serie de reacții în personajul inițial, care-și conturează o personalitate și urmărește să-l înlocuiască pe individul copiat, în sens antropologic celălalt reprezintă, în esență, același lucru. După cum am arătat deja, pornind de la experiența lui Cristobal Colon, cultura celui care descoperă pare să joace un rol cu mult mai important decât cea a individului descoperit. Deplasarea de pe terenul cunoscut,

¹⁴² Florea Ioncioaia, Veneticul, păgânul și apostatul. Reprezentarea străinului în Principatele române (secolele XVIII-XIX), în *Identitate / alteritate în spațiul cultural românesc*, culegere de studii editată de Al. Zub, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 1996, p. 159-160.

¹⁴³ Ibidem, p. 164.

¹⁴⁴ Tzvetan Todorov, *Cucerirea Americii. Problema Celuilalt*, traducere de Magda Jeanrenaud, Iași, Editura Institutul European, 1994, p. 147.

numit „(a)casă”, pe unul nou, dominat și populat de alții, face diferența între „a descoperi” și „a fi descoperit” – cu toate că descoperirea este unică și identică pentru toți cei implicați: „mărginiți la o singură cultură, nu suntem numai orbi la culturile altora, ci și miopi când este vorba despre a noastră [...]”. Experiența alterității ne face să vedem ceea ce nici măcar nu ne-am fi putut imagina”, afirmă etnologul și antropologul francez François Laplantine (n. 1943)¹⁴⁵. Descoperirea celui alt prin cultură ar trebui să fie caracterizată prin toleranță, ca garanție și confirmare a travaliului mental de a vedea fără prejudecăți și, mai ales, fără a proiecta propriul univers acolo unde el nu poate exista, pentru că, după cum consideră și filosoful Sorin-Tudor Maxim, „Toleranța este mai mult decât simplă consimțire, este manifestarea unei anumite îngăduințe rezonabile față de atitudini dezaprobatore, stânenitoare și chiar neînțelese în totalitate”¹⁴⁶. Șocul pe care conchistadorii „creștini”, violatori și căutători de aur, l-au avut în fața nativilor dezbrăcați, cu ritualuri aparent absurde, a făcut dovada lipsei de îngăduință, ororile declanșate la puțin timp după primele contacte între civilizații aruncând o vină istorică asupra descoperitorilor-cotropitori. În ciuda unei structuri ierarhizate, spaniolii s-au simțit, în fața milioanei de oameni neînarmați, liberi să acționeze după bunul lor plac, și în privința bogățiilor, și în privința libertății indienilor. Ne referim la primele contacte ale navigatorilor cu Lumea Nouă pentru că, în opinia lui Tzvetan Todorov, în acest registru au (re)acționat toți „oamenii civilizați”. „Libertatea însăși este limitare”¹⁴⁷; în acest sens, neputința de a o canaliza spre ceea ce psihanaliza numea „pulsunea vieții”, spre schimb și descoperire culturală este, se pare, specifică oricărui contact cu noul, stabilit în afara unui cadru de norme concrete. Din acest motiv, administrațiile și organisme internaționale care pot proteja societățile încă necontactate interzic orice formă de intervenție sau de comunicare cu acestea. Triburile rămase până astăzi „primitive” sunt urmărite exclusiv prin satelit sau din avion, iar teritoriile le sunt protejate prin hotărâri de guvern.

¹⁴⁵ François Laplantine, *Descrierea etnografică*, traducere de Elisabeta Stănculescu și Gina Grosu, Iași, Editura Polirom, 2000, p. 40.

¹⁴⁶ Sorin-Tudor Maxim, *Toleranța. Dreptul la diferență*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 2004, p. 84.

¹⁴⁷ Ecaterina Morar, *Fragilitatea umană în gândirea antropologică*, București, Editura All, 1998, p. 110.

Una dintre primele inițiative ale celor sosiți, în numele lui Dumnezeu, în căutarea aurului, a fost să prindă și să lege 550 dintre cele mai reușite exemplare de bărbați și de femei, pentru a-i duce, ca sclavi, în Spania. Necunoașterea unor legi ale naturii, care la vremea aceea nu mai erau totuși străine omului – sau poate indiferența – a făcut ca operațiunea să fie, după cum rezultă din notițele lui Colon, un semieșec: „Când am ajuns însă în apele din vecinătatea Spaniei, vreo două sute de indieni muriseră, cred că din cauza aerului, mai rece, neobișnuit pentru ei. I-am aruncat în mare [...], am debarcat toți sclavii, din care jumătate erau bolnavi”¹⁴⁸.

Chestiunea comunicării dintre cele două „entități” care s-au întâlnit pentru prima dată atrage atenția prin eșecul uriaș de a lega orice fel de dialog, de a evita conflictul și genocidul, și cere o analiză suplimentară. Istoricii s-au întrebat, până nu demult, cum a fost posibil ca mai puțin de două sute de mii de soldați spanioli, însoțiți chiar de preoți, să reușească să reducă la tăcere și la statutul de sclavi populații de câteva zeci de milioane. Sau, mai exact, după cum exemplifică Tzvetan Todorov cu dovezi din documentele păstrate, cum de a reușit Hernán Cortés, cu nici 400 de oameni, să supună regatul legendarului Moctezuma, care avea la dispoziție sute de mii de oameni? Cum se poate justifica, în ciuda unei diferențe atât de mari în puterea celor care luptă, o victorie totală și atât de rapidă?

Răspunsul este doar în aparență dificil.

Dacă am spune că orice animal domestic se bucură la auzul glasului omului – și cu atât mai mult al stăpânului, nu am greși cu nimic. Animalul domestic se simte în siguranță, protejat, „familiar”; este opusul trăirii unui exemplar sălbatic din aceeași specie, care, într-un context natural lipsit de elementele declanșatoare ale agresivității, se îndepărtează la auzul unui zgomot, de orice fel – și cu atât mai mult emis de om. De la statura fizică la miros, la voce și la asocierile cu unelte, prezența omului nu surprinde cu nimic organismul obișnuit cu ea. Departe de noi intenția de a apropia animalele sălbatice de triburile întâlnite de navigatori; comparația are scop strict de analogie.

Indienii au trăit contactul cu spaniolii într-un acord complet cu normele de comunicare proprii, după cum și spaniolii au căzut, în ciuda avansului tehnologic, în capcana aceluiași raționament: „În loc să perceapă faptul ca pe o întâlnire pur

¹⁴⁸ Tzvetan Todorov, op. cit., p. 47.

umană – sosirea unor oameni avizi de aur, dar și de putere – dar, adevărată, inedită, indienii o integrează într-o rețea de relații naturale, sociale și supranaturale”¹⁴⁹.

Gândurile războinice ale spaniolilor au fost străine indienilor, care, mirați până la șoc la vederea armurilor și a cailor, animale cu care nu erau familiarizați, la auzul zgomotului infernal al tunului, la perceperea dimensiunilor ambarcațiunilor, au introdus toate aceste informații într-un registru ritualic, văzând în invadatori figuri divine. De asemenea, se spune că, în primă fază, ambarcațiunile nici nu au fost observate în larg, pentru că nativii nu cunoșteau vreun concept similar, la dimensiuni atât de copleșitoare pentru ei.

Prin analogie, se întâmplă să nu remarcăm lipsa ori înlocuirea unui tablou cu care trăim generații la rând în casă, decât dacă acesta ne „abordează” în vreun fel sau dacă cineva face o remarcă în privința lui. Că aztecii folosesc un cu totul alt registru de interpretare a lumii devine evident dacă citim cum se pregătesc pentru ultimul și cel mai important atac înainte de căderea Mexicului: băștinașii se hotărăsc să facă uz de cea mai înfricoșătoare armă, „magnificul veșmânt din pene căruia i se atribuia virtutea misterioasă de a-l pune pe dușman pe fugă prin simpla sa apariție”¹⁵⁰. Îmbrăcat doar de marile căpetenii și inspirând cel mai mare respect, veșmântul este purtat în luptă de un războinic animat de cea mai pură formă de încredere în izbândă.

Moartea imediată a acestuia a reprezentat și un fel de „moarte” a celorlalți, reduși la tăcere nu doar de ineficiența costumației, ci și de „puterea” superioară care le-a permis celorlalți să înfrângă „arma supremă”.

Considerăm așadar că nu am greși dacă am spune, metaforic, că nativii descoperiți de europeni nu au reușit să dezbrace haina culturală pe care o folosiseră de generații întregi, prin optica plină de superstiții și de credințe „puerile” în fața amenințării „creștinilor”. Nu li se poate însă da însă nici un vot de blam doar pentru faptul că ceea ce reprezentase, pentru ei și chiar pentru lume, de la începuturile istoriei, o lege, nu a putut fi înlocuit cu altceva, necunoscut. Noul, așa cum este descris de eseistul francez, are o scală; ceea ce însemna „nou” pentru băștinași nici măcar nu se apropia de reprezentările navigatorilor:

¹⁴⁹ Tzvetan Todorov, op. cit., p. 72.

¹⁵⁰ Ibidem, p. 89.

„stranietatea spaniolilor era mult mai radicală. Nereușind să-i integreze în categoria totonacilor – purtătorii unei alterități deloc radicale – aztecii renunță, față cu spaniolii, la sistemul lor de alterități umane, și se văd obligați să recurgă la singurul dispozitiv rămas accesibil: schimbul cu zeii”¹⁵¹.

Studiul lui Todorov propune o viziune neobișnuită asupra întâlnirii cu noul. Chiar dacă autorul nu o spune, contactul cu reprezentanții și purtătorii alterității aduce cu sine un travaliu, nu doar de toleranță, de înțelegere, ci și cognitiv, la nivelul percepțiilor și al analizei inițiale. Diferența ne provoacă reacția spontană de a-l privi pe celălalt ca inferior, adesea dezumanizat: „dacă nu ne vorbește limba, înseamnă că nu vorbește niciuna, cum credea Colon”¹⁵². Puținele vorbe rostite de nativi nu erau receptate deloc – după cum și vorbirea descoperitorilor era, mai degrabă, o tăcere. „Muții” sau „mutul” au devenit apelative care făceau referire, de cele mai multe ori, la invadatori.

În contextul pe care îl acceptăm și îl împărtășim astăzi, comunicarea se face, de cele mai multe ori, pornind de la aceleași premise. Imaginația și toleranța sunt exersate mai des, astfel încât posibilitatea să ne ciocnim de o noutate absolută, așa cum li s-a întâmplat amerindienilor, devine din ce în ce mai puțin probabilă. Avem motive să credem că reacția omului modern nu ar fi cu mult diferită, cu atât mai mult cu cât primul reflex păstrat, mai ales în fața catastrofelor și a nefericirii, este de a invoca divinitatea – în același mod în care nativii au apelat la zei pentru a fi salvați, ori s-au raportat la criminali ca la propriii zei întorși pe Pământ.

Împărtășim așadar și astăzi o capacitate „spontană de a ne face imediat o impresie despre ceilalți”¹⁵³, care duce automat la apariția unor ipoteze și raționamente cu privire la dinamica socială care va urma. De exemplu, profesorul care intră în sala de curs poate crea aparența unui om blajin, însă experiența unora poate atrage atenția asupra faptului că o astfel de reprezentare nu are nicio tangentă cu felul de a fi al acestuia, mai ales în contextul formal. Pe de altă parte, studiile demonstrează că „aparența” este mai importantă pentru „persoanele cu cel mai scăzut nivel de instruire și categorie socială”¹⁵⁴, primul contact și „analiza” dintre interlocutori făcând

¹⁵¹ Tzvetan Todorov, op. cit., p. 74.

¹⁵² Ibidem, p. 73.

¹⁵³ Denise Jodelet, Corpul, persoana și celălalt, în Psihologia socială a relațiilor cu celălalt, volum coordonat de Serge Moscovici, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 37.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 43.

obiectul de studiu al psihologiei sociale. Prima impresie poate fi doar arareori și cu dificultate înlocuită.

Prin urmare, constatăm că imaginea nu este suficientă. Ea cere un contact suplimentar, dincolo de vizual și de reprezentările subiective declanșate de aspect, absența acestuia, numit de istoricul Florea Ioncioaia „comunicare interculturală”, asociat cu „moștenirea, experiența directă, prejudecățile, intensitatea conflictului”, distorsionând și mai mult imaginea. „La acestea se adaugă nevoia de adversar, de referință negativă, precum și faptul că psihologia colectivă nu înregistrează adesea decât aspectele traumatice, negative”¹⁵⁵.

În lumina folosirii termenului sau a asocierii creștinismului cu atrocitățile care s-au petrecut în Lumea Nouă, sunt însă absolut necesare și o serie de completări. Vom începe cu izvoarele concrete, cu mărturiile scrise care descriu condițiile în care a murit legendarul rege aztec Moctezuma. Spiritul său pacifist a creat doar mai multă distrugere și moarte, regretul său în privința ostilităților începute fiind egalat doar de o pasivitate imposibil de înțeles pentru europeni. În încercarea sa de a opri conflictul și crimele, regele a vrut chiar să se convertească la creștinism – ceea ce ar fi reprezentat, pentru orice misionar, o „reușită” formidabilă, care ar fi dus, prin puterea exemplului și prin autoritatea numelui lui Moctezuma, la creștinarea unui număr imens de nativi. Iată însă ce a cules Tzvetan Todorov din istoriile rămase: „deși era și un preot acolo, se pare că era mult mai preocupat de căutarea bogățiilor decât să-l catehizeze pe bietul rege”¹⁵⁶.

În condițiile în care intervenția brutală în viața socială și individuală a indienilor le-a răpit acestora libertatea, mijloacele de viață și, în cele din urmă, însăși viața, atmosfera era una de disperare, depresie și suicid. Epuizați și vulnerabili în fața diverselor boli aduse de „omul modern”, aceștia au murit într-un număr imposibil de contabilizat. În fața bolilor, conchistadorii aleg să creadă ceea ce le conferă liniște și le menține superioritatea morală peste sclavi, considerând, cu sute de ani înaintea inventării războiului chimic și bacteriologic, că epidemiile izbucnite ar fi fost niște adevărate arme de distrugere în masă: „Că indienii mor ca muștele dovedește că Dumnezeu este de parte cuceritorilor [...]. Ca și Egiptul biblic, Mexicul s-a făcut

¹⁵⁵ Florea Ioncioaia, op. cit., p. 162.

¹⁵⁶ Tzvetan Todorov, op. cit., p. 56.

vinovat în fața adevăratului Dumnezeu, și este pedepsit pe drept”¹⁵⁷.

O altă constantă a cuceririi Lumii Noi a fost cruzimea nejustificată, paradoxală pentru creștinii civilizați. Literatura care a încercat să acopere perioada lui Colon și a lui Cortés abundă în morbiditate. Dacă indienii nord-americani reacționau la cruzimea cu care au fost omorâți femeile și copiii prin intimidanta pedepsire a dușmanilor prin scalpare, aztecii au fost, de cele mai multe ori, complet nepregătiți, ei nereușind să egaleze felul în care erau tratați. Extragem din studiul lui Todorov câteva exemple, nu pentru a șoca, ci pentru a ilustra „dificila” muncă a misionarilor creștini din secolul al XV-lea: „Niște creștini au întâlnit o indiană, ținând în brațe un copil pe care tocmai îl alăpta; și cum câinelui care îi însoțea îi era foame, i-au smuls pruncul din brațe și l-au aruncat de viu câinelui”. Și, chiar mai edificator: „a văzut un copac mare lângă acea localitate, de crengile căruia un căpitan spânzurase un mare număr de indiene, iar de picioarele lor a spânzurat copii mici”¹⁵⁸. Mai mult, „spaniolii au comis cruzimi nemaiauzite, tăind mâini, brațe, picioare, sânii femeilor, aruncându-le în adâncul lacurilor, lovind cu vârful săbiei în copii, pentru că nu mergeau la fel de repede ca mamele lor”¹⁵⁹.

Senzația celor care au analizat asemenea episoade pare să fi fost că spaniolii au găsit o formă de plăcere în exercitarea puterii asupra celuilalt, exersându-și capacitatea de a omorî sau de a provoca suferință. Se invocă până și vocabularul psihanalizei și celebra „pulsione a morții”, guvernată de Thanatos. Todorov atenționează totuși asupra unei capcane, în care se poate cădea cu ușurință: cruzimea pare să fie caracteristică tuturor popoarelor, din toate vremurile – deoarece și aztecii, care au făcut obiectul cruzimilor spaniolilor, au fost, la rândul lor, un popor însetat de sânge. În acest sens, vom aminti observația că, „după Durand, 80.400 de persoane au fost sacrificate la Mexico de către regele Ahuitzotl, numai cu prilejul inaugurării noului templu”¹⁶⁰.

Realitatea cruzimii popoarelor este însă cu totul altceva, prin însăși diferența esențială care se află în spatele omorului. Nu se poate justifica nicidecum seria atrocităților comise de navigatorii

¹⁵⁷ Tzvetan Todorov, op. cit., p. 128.

¹⁵⁸ Ibidem, p. 131.

¹⁵⁹ Ibidem, p. 133.

¹⁶⁰ Ibidem, p. 135.

ascunși în spatele dogmelor creștine, așa cum s-ar putea justifica omorul ritualic, religios, bazat pe un set de reguli strict, acceptat de ambele părți: societate și individ sacrificat. Este vorba, de altfel, despre un ritual care a suferit modificări și denaturări repetate, evoluând spre dispariția sacrificiului uman și adoptarea altor forme, cum ar fi sacrificarea umbrei sau a diferitor animale. Individul sacrificat nu putea fi străin, în virtutea credinței că zeii nu acceptă un sacrificiu care nu este făcut din convingere, ci forțat, dar nici nu poate face parte, decât arareori, din societatea care practică ritualul. Cei care fac obiectul sacrificiului uman sunt membri ai altor societăți, capturați, care stau o perioadă în ceea ce am putea numi „post”, tranziție dinspre statutul de „străin” spre cel de „asimilat”: „sacrificiul unor războinici viteji este mai apreciat decât cel al unui oarecare; cât despre invalizii de orice fel, sunt declarați din capul locului improprii sacrificiului”¹⁶¹.

Istoricul și călugărul dominican Bartolomé de las Casas (1484-1566) se numără printre puținii oameni ai secolului al XVI-lea care s-au concentrat asupra nedreptăților comise împotriva populațiilor indigene. Faptul că nativii practicau sacrificiul ritualizat, iar uneori și antropofagia, nu putea să justifice – așa cum s-a încercat – o asemenea incursiune în destinul unor societăți, anihilându-le complet. După cum precizează și Tzvetan Todorov, de las Casas a fost primul care a semnalat implicațiile morale ipocrite ale unui asemenea argument: „Dacă legea impune sacrificiul, practicându-l, te porți ca un bun cetățean, și individul nu poate fi blamat pe acest motiv”¹⁶². O asemenea afirmare a dreptului celui alt, provenită din secolul al XVI-lea, poate sta, cu o anumită rezervă, lângă libertatea occidentală contemporană de practicare a propriei religii, pentru care nimeni nu poate fi judecat sau condamnat. De las Casas invocă aici și cazurile din Biblie – nu puține – în care Dumnezeu lui Avraam, de exemplu, cere sacrificii umane. „Cea mai mare dovadă de iubire care poate fi oferită lui Dumnezeu constă în a-i dăruia tot ce ai mai prețios, adică însăși viața omenească”, scrie Todorov, plasându-se exact în descendența lui Jung, care a reliefat același spirit însetat de sânge și de recunoaștere al lui Iahve.

Pe de altă parte, unii analiști au remarcat și o serie de similitudini frapante între ritul creștin și cel aztec. Sărbătoarea închinată zeului Tezcatlipoca cerea ca templul acestuia să fie

¹⁶¹ Tzvetan Todorov, op. cit., p. 135.

¹⁶² Ibidem, p. 175.

complet acoperit cu flori – „ca la noi în Joia sfântă”, după cum notează Gilbert Durand. Ofrandele și focul amintesc, în altă parte, de sărbătoarea Paștelui. Formele de manifestare a riturilor esențiale creștine se regăsesc și în „toba mare care bate la apusul soarelui asemenea clopotelor din Ave Maria; purificarea aztecă prin apă” fiind „aidoma confesiunii”¹⁶³.

Dincolo de asemănări, se pare că diferențele sunt totuși mai importante în receptarea și în reprezentarea celuilalt. Populațiile indigene au fost percepute într-un dublul rol, de la sălbaticul „bun” la cel „rău”, de la admirație la dispreț și la distrugere. Neputința de a-i vedea ca pe egali – pentru că se vorbește mai degrabă despre o „neputință”, decât despre o alegere conștientă; poate tocmai din reflexul cultural de a justifica ce mai rămâne din umanitatea colonizatorilor – îi face pe conchistadori, după cum spune Tzvetan Todorov, să descopere America, însă nu și pe americani. De la aprecierea pentru construcțiile, sistemul special care menținea orașul curat sau capacitatea aztecilor de a vorbi concis, argumentat și cu măsură, s-a trecut într-un timp scurt la distrugerea totală. O asemenea discrepanță a fost provocată tot de „neputința” de a vedea cu adevărat sursa frumuseților și a rafinamentului aztec.

În mai toate notele admirative, istoricii sau navigatorii „se referă, mai ales, la obiecte, precum arhitectura caselor, mărfurile, țesăturile, bijuteriile, aidoma turistului de azi, care admiră calitatea artizanatului [...], fără să-i treacă prin cap ideea de a împărtăși viața artizanilor care produc aceste obiecte”¹⁶⁴. Reacție care, dacă o judecăm critic și obiectiv, pare într-adevăr să se potrivească tuturor turiștilor de astăzi, care pot fi întâlniți în preajma mănăstirilor sau a târgurilor tradiționale organizate anual în orașele culturale, întrebând de prețuri, făcând fotografii cu detalii dintre cele mai fine, dar interacționând prea puțin cu meșterii creatori ai produselor. Atracția estetică, intermediată de văz, prin culoare și formă, se dovedește de regulă mai puternică, în ciuda faptului că, spre exemplu, în statuia lui Moise de Michelangelo, dincolo de profunzimea privirii profetului, se ascunde un set de trăiri contradictorii, care nu se pot dezvălui, după cum demonstrează Sigmund Freud, decât în urma unui adevărat travaliu, care cere mai mult decât privire.

¹⁶³ Tzvetan Todorov, op. cit., p. 194.

¹⁶⁴ Ibidem, p. 123.

Contactul cu celălalt presupune un proces comunicativ care, în cazul prezentat, poate constitui un adevărat manual al disciplinei, cu exemple de greșeli. Eroarea la care suntem supuși, până astăzi, începe din lipsa empatiei, calitate vitală pentru înțelegerea și acceptarea noului. Pe lângă schemele clasice ale comunicării, s-a teoretizat un scenariu de interacțiune nu doar om cu om, ci și om cu lume, în cazul întâlnirii dintre spanioli și nativi comunicarea fiind, exact în această privință, diferită. Omul modern comunica la nivelul om – om, iar primitivul, la nivelul om – lume, ceea ce poate fi mai dificil de acceptat sau de teoretizat, din moment ce lumea, așa cum o privește Tzvetan Todorov, nu constituie un subiect sau o instanță concretă în procesul comunicării.

Astfel, pe de o parte, în termen îndepărtat comunicarea cu lumea putea fi reprezentată de ritualurile specifice individului, ritualuri care îl integrau în masa socială. Pe de altă parte, în plan apropiat, modern, comunicarea cu grupul poate fi lesne ascunsă în hainele pe care le purtăm, în parfumul pe care îl folosim, în culorile stridente sau „liniile perfecte” care ne facilitează accesul spre un statut. Se poate comunica, prin urmare, cu lumea – cel mai bun exemplu de comunicare la nivel de comunitate arhaică fiind ceremonialul nupțial, singurul cadru care oferea, conform vorbei populare „a intra în rând cu lumea”, accesul printre gospodarii satului.

Un moment de trecere, ritualizat, oferă acces individului și spune lumii ceva despre el. Aztecii practica o asemenea comunicare, de obicei la nivel de masă, fiind în permanență conectați la lumea înconjurătoare, prin indicii, credințe și semne ascunse în viața lor de zi cu zi. În condițiile în care nativul este în relația de comunicare cu lumea, aceasta îi și răspunde, prin seria nesfârșită de semne care s-au transmis parțial până în ziua de astăzi, prin „vestigii” teoretizate mai sus.

De exemplu, pisicile negre, pasul cu stângul, întorsul din drum, scăpatul unor obiecte sau vărsatul unor lichide – toate acestea sunt însoțite de semnificații și considerate de unii adevărate mesaje care prevestesc, aproape cu siguranță, ceva negativ. Prezența în comunicare a acestei dimensiuni a constituit, de fapt, și testul conchistadorilor, care, fiind stăpânii unei comunicări eficiente, elaborate, ies „victorioși” și cu pierderi de vieți neînsemnate. Pe plan simbolic însă, victoria spaniolilor reprezintă o „moștenire” greu de purtat, pentru europeni și pentru americani deopotrivă, deoarece această victorie „are

drept efect înăbușirea în profunzime a comunicării omului cu lumea; și iluzia că orice comunicare este interumană; tăcerea zeilor apasă greu asupra taberei europenilor, cât și asupra celei a indienilor. Câștigând într-o direcție, europeanul pierde în cealaltă; impunându-se pe tot pământul [...], strivește în sine însuși propria capacitate de integrare în lume”¹⁶⁵.

Legătura antropologiei culturale cu literatura universală suscită interes și pentru abordarea de față, prin exemplele concrete de care ne putem servi și prin prezența unor principii prezentate și regăsite în diferite curente literare. Astfel, revenind la sacrificiul ritualizat, întâlnit încă din cele mai vechi timpuri la majoritatea societăților, Todorov subliniază importanța identificării omului cu zeul: comunitatea alegea un membru, pe care îl trata, timp de patruzeci de zile, ca pe zeu, împodobindu-l, onorându-l și, la final, sacrificându-l. În fiecare an, divinitatea era astfel sărbătorită, prin adorarea unui surogat, membru-simbol, și prin uciderea / consumarea lui: „ei acționează în același timp ca și cum l-ar confunda pe reprezentant cu ceea ce reprezintă; ceea ce începe ca o reprezentare se termină prin participare și identificare; pare a lipsi distanța necesară funcționării simbolice”¹⁶⁶. Practica măștilor aduce o altă dimensiune a ceremonialului. Cât de similar este acest scenariu cu cel al ritualului euharistic creștin, în cadrul căruia Mântuitorul este sacrificat și consumat!

În acest sens se cuvine să amintim că, în anul 1215, Papa Inocențiu III i-a convocat pe patriarhii Ierusalimului și Constantinopolului, alături de peste o mie de episcopi, călugări și stareți, pentru a stabili, ca obiect al credinței, dacă expresia rostită de preoți „Acesta este trupul meu!” reprezintă un simbol al trupului lui Hristos, sau dacă reprezintă o realitate. Specialistul american în psihologie clinică legală Hans Askenasy consideră că „pentru credincios, pâinea a devenit nu un simbol al trupului lui Hristos, ci la fel de reală ca și cum carnea însăși ar fi fost tăiată și gătită” și, ca urmare, „creștinătatea a acceptat în cel mai sacru ritual al său un act de canibalism pur”¹⁶⁷. Și Mircea Eliade vede în antropofagia ritualică un reflex inconștient al omenirii incapabile, la un moment dat, să înțeleagă mitul: „Pentru că au văzut un om în gura unei divinități a întunericului, ei au crezut că omul e

¹⁶⁵ Tzvetan Todorov, op. cit., p. 94.

¹⁶⁶ Ibidem, p. 148.

¹⁶⁷ Hans Askenasy, *Canibalismul de la sacrificiu la supraviețuire*, traducere din limba engleză de Irina Nicolaescu, Ploiești, Editura Eleusis, 1996, p. 97.

«mâncat» de divinitate și au introdus jertfele umane. Apoi, ca să devină și ei asemenea zeilor, au ajuns antropofagi”¹⁶⁸.

Și scriitorul britanic William Golding (1911-1993) reușește să descrie, cu o fidelitate remarcabilă, latura ritualizată a umanității. În opinia sa, ritul face parte integrată din noi, absența sau dispariția unui element vital sau facilitator vieții ritualizându-se, în condițiile potrivite, automat. Profesor de fizică devenit romancier, Golding are experiența războiului mondial și a debarcării în Normandia, eveniment care l-a marcat profund și care poate fi identificat, ca motiv obsedant, în romanul *Împăratul muștelor*¹⁶⁹.

Pe același teren cu psihanaliza, Golding demitizează copilăria și aruncă toate clișeele – câte au mai rămas, după acțiunea psihanalizei asupra miturilor care s-au croit în jurul copilăriei – într-o poveste captivantă, cu scenariu antropologic. Un grup de băieți supraviețuiesc unui accident de avion și se găsesc captivi pe o insulă pustie, fără supravegherea adulților, fără normele sociale cu care erau învățați și fără mijloace tehnice care să le faciliteze traiul. Într-un timp relativ scurt, copiii se împart în mai multe categorii sociale (culegători, vânători etc.). Ei organizează întâlniri și luări de cuvânt civilizate, care se transformă însă, prin abandonarea focului, ca simbol al culturii și ca unică șansă de a fi descoperiți, în partide de vânătoare iraționale, rituri și dansuri, crime. Copiii își construiesc un sistem totemic de credință, bazat pe anxietate și pe sacrificiu, omorându-se între ei fără niciun fel de remușcări, la adăpostul unor măști vopsite pe toată fața.

Golding surprinde cu fidelitate trăsăturile principale ale sacrificiului compensator, băieții practicând „jocul” de sacrificare după fiecare vânătoare eșuată. Ceea ce ar trebui să reprezinte pentru ei mâncare, porcul, devine în scurt timp o reprezentare a spiritului insulei, pe care îl respectă.

Thanatos sau psihologia morții a reprezentat una dintre temele care au cerut un travaliu ieșit din comun din partea cercetătorilor care s-au aventurat într-un asemenea demers. Psihanaliza a susținut dintotdeauna că inconștientul uman este nemuritor, complexitatea sentimentelor față de trecerea în

¹⁶⁸ Mircea Eliade, *Meșterul Manole*. Studii de etnologie și mitologie, ediție și note de Magda Ursache și Petru Ursache, studiu introductiv de Petru Ursache, Iași, Editura Junimea, 1992, p. 184.

¹⁶⁹ Vezi William Golding, *Împăratul muștelor*, traducere din limba engleză de Constantin Popescu, București, Editura Humanitas, 2005.

neființă constituind, de cele mai multe ori, sursa unei literaturi de specialitate deosebit de bogate. Pulsuinea morții, sentimentele ambivalente, negarea și doliul reprezintă doar câteva din trăirile care însoțesc moartea, ca o constantă, indiferent de timpul care s-a scurs pentru Homo sapiens.

Populațiile primitive fac din fenomenul morții o adevărată sursă a vieții religioase și a contractului social: „presentimentul unei alte realități, ascunse și redutabile, însuflă o teamă superstițioasă și o comunicare pe plan afectiv cu moartea și cu inefabilul”¹⁷⁰. Moartea este integrată și percepută ca o etapă naturală, trăită cu acuitate, la polul opus de sentimentul resimțit de omul modern, care a pus între el și lume, înlăturând natura, „aparatură complicată, izolant și liniștitor al mașinii, al hainei, al societății proteguitoare. Între om și lucruri s-a interpus țesătura izolatoare a convenției sociale”¹⁷¹.

În opinia eseistului și criticului literar Ion Biberi (1904-1990), pentru modernitate moartea își pierde capacitatea de a înspăimânta – afirmație care poate fi supusă criticii. Fără îndoială că omul modern a înlocuit natura cu societatea și nu mai trăiește în și pentru mediul natural și nici măcar pentru el însuși: „omul nu mai trăiește viața lui, ci viața societății”¹⁷², la care participă ca la propria-i viață, implicat și concentrat pe toate ramurile ei. S-ar putea argumenta și că, pentru contemporaneitate, sentimentul de spaimă în fața morții a fost și este potențat prin cultura vastă care o însoțește – de la cântece, filme, superstiții la sisteme de credință. Teoreticianul psihologiei morții revine totuși, subliniind că acceptarea morții variază în timp, după gradul de „sociabilitate a indivizilor”: „societățile cu un grad mare de coeziune, în care indivizii erau puternic integrați vieții comune, acceptau moartea cu seninătate, în timp ce populațiile răzlețite”, cu contacte restrânse, „aveau un sentiment mai acut al morții”¹⁷³.

Dispariția celor apropiați – indiferent dacă includem aici familia, colegii, cunoștințele, concetățenii, semenii – provoacă un sentiment din ce în ce mai atenuat, pe măsură ce moartea „culege” mai departe de noi; un asemenea reflex este firesc, constituind, în același timp, sursa celor mai mari suferințe din istorie. La adăpostul distanței și al belșugului, cei

¹⁷⁰ Ion Biberi, *Thanatos, psihologia morții*, București, Editura Curtea Veche, 2000, p. 54.

¹⁷¹ Ibidem, p. 55.

¹⁷² Ibidem.

¹⁷³ Ibidem, p. 58.

mulți nu doar că nu ajută, dar nici nu se gândesc la foamete, boală și crimă.

Pentru a pune într-un context potrivit poziția omului față de moarte, se cuvine să amintim câteva date statistice deosebit de sugestive. Dacă s-a estimat că în anul 1500 populația Globului era de aproape 400 de milioane, dintre care 80 de milioane de amerindieni, la mijlocul secolului al XVI-lea aceștia nu depășeau, în urma acțiunilor de „creștinare”, 10 milioane. Înaintea contactului cu navigatorii, Mexicul avea peste 25 de milioane de oameni, iar în anul 1600 nu mai avea nici măcar un milion. Ca urmare, „dacă termenul de genocid s-a aplicat vreodată cu exactitate la o situație dată, aceasta este cea mai nimerită [...], un record nu numai în termeni relativi (o distrugere în proporție de 90% și chiar mai mare), dar și în termeni absoluți, din moment ce vorbim despre o scădere a populației estimată la 70 de milioane de ființe umane. Niciunul din marile masacre ale secolului al XX-lea nu poate fi comparat cu această hecatombă. Doar în acest mod vom înțelege cât de vane au fost eforturile pe care le fac unii autori pentru a risipi ceea ce s-a numit «legenda neagră», care stabilește responsabilitatea clară a Spaniei în acest genocid și care-i întunecă, în acest fel, reputația”¹⁷⁴.

3.3. O constantă în evoluția omului: păcatul

Începând cu primele forme de organizare socială, însoțite de manifestări culturale, de la hoarda primitivă imaginată de Sigmund Freud la grupurile de indigeni contactați de navigatori și mai apoi de antropologi, noțiunea de păcat pare a fi o prezență imposibil de ignorat. Sub forma interdicțiilor și a tabuului, adesea ascuns în abordarea totemului, formele păcatului înesc oamenii în frică și angoasă.

Conform ipotezelor emise de Alfred Adler, omul însoțit de culpabilitate a evoluat spiritual și a construit în jurul păcatului un sistem complex de credințe – inclusiv o istorie, cu mituri veșnic reactualizate, care să-i permită, după cum aprecia și Mircea Eliade, „să se apropie de zei și să ia parte la sfințenie”¹⁷⁵. Asemenea spațiului, care a fost însoțit cu diferite valori, de la spațiul privat la cel sacru sau profan, timpul intră sub aceleași

¹⁷⁴ Tzvetan Todorov, op. cit., p. 125-126.

¹⁷⁵ Mircea Eliade, *Sacru și profanul*, București, Editura Humanitas, 2000, p. 73.

reguli, împărțindu-se în „intervale de timp sacru, ca de pildă timpul sărbătorilor și, pe de altă parte, timpul profan, durata temporală obișnuită”¹⁷⁶. Timpul numit de Eliade „festiv” este asociat, de fiecare dată, cu restricții comportamentale care urmăresc și modificări în planul trăirilor. Prin interzicerea zgomotului, a dansului și a jocurilor în spațiul temporal sacru se țintește un efect psihologic de atenuare a trăirilor libere, adesea exagerate prin râs zgomotos, mâncat excesiv și socializare cu semenii de același sex sau de sex opus.

Conchistadorii nu sunt singurii care au interpretat bolile care i-au decimat pe indieni drept semne și pedepse trimise de Dumnezeu celor care nu-L adorau – deși fuseseră aduse chiar de ei în comunitățile nativilor. În vremuri mult mai apropiate de contemporaneitate, ciuma și sifilisul au fost privite ca semne ale mâniei divine, opinie susținută nu doar de clerici, ci și de unii șefi de stat care, între altele, „considerau războaiele drept pedepse celeste pentru greșelile popoarelor”¹⁷⁷ oprimate.

Un exercițiu de imaginație ar putea aduce un plus de lumină în modalitatea de „naștere” și de „educare” a păcatului. „Masa totemică”, la care oamenii au participat și participă încă, ritualic, în mai toate culturile lumii, a fost și este asociată cu un puternic sentiment de culpabilitate, care să pregătească sărbătoarea astăzi, dar ca rezultat al omorului animalului totemic în trecut. Prezența totemului și a tabuului care îl însoțește aduce încălcări – accidentale sau rituale – ale sacralului, care cereau respectarea unor reguli stricte, nu doar din partea individului, ci și din partea grupului din care individul făcea parte.

În context biblic, lista pedepselor pregătite în cazul în care credincioșii nu vor urma regulile Vechiului Testament înfiorează, culminând cu o multiplicare a păcatelor, care să atragă după sine o îndreptare comportamentală; paradoxal, nu din rațiuni intrinseci, ci prin frică: „Dacă și după acestea veți umbla împotriva mea și nu veți vrea să mă ascultați, atunci vă voi adăuga lovituri înșeptit pentru păcatele voastre, voi veni cu mânie asupra voastră și vă voi lovi înșeptit pentru păcatele voastre” (Leviticul 26, 21-24). Divinitatea se îndepărtează cu atât mai mult de avertizare, cu cât devine clar că face mai degrabă o promisiune, în condițiile în care în Paralimopena și în Regi se

¹⁷⁶ Mircea Eliade, op. cit., p. 48.

¹⁷⁷ Jean Delumeau, *Păcatul și frica. Culpabilitatea în Occident (secolele XIII-XVIII)*, vol. I, Iași, Editura Polirom, 1997, p. 5.

repetă clar condiția omului, de creatură supusă păcatului: „nu este om care să nu păcătuiască” (Regi, 8, 46); sau, după cum se spune în Ecclesiastul (7, 20): „nu este om drept pe pământ care să facă binele și să nu păcătuiască”.

Cu siguranță, astfel de afirmații atrag atenția unui ochi familiarizat cu scanarea psihicului uman – după cum vom discuta mai târziu.

Pe de altă parte, față de aceste afirmații privind existența generală a păcatului și a tentației spre păcat, în Vechiul Testament există totuși un exemplu de „om fără cusur”, care, în ciuda unei vieți dedicate aplicării sistemului de reguli religioase, are de suferit. Acesta se numește Iov. După ce Dumnezeu acceptă și lansează o provocare cu substrat mult prea omenesc, care a stat și la baza celui mai profund eseu scris de Carl Gustav Jung, Iov își pierde toată averea – inclusiv pe membrii familiei sale, care mor doar pentru a i se testa credința: „Și într-o toată acestea, Iov nu păcătuia și nu rosti niciun cuvânt de hulă împotriva lui Dumnezeu” (Iov, 1, 22). Pentru Jung, miza nu este atât credința de neclintit pe care o arată credinciosul, cât insistența cu care divinitatea caută semne de iubire, de supunere absolută, prin care să obțină un fel de superioritate față de Satan – stare naturală, pe care o are oricum, prin concursul chiar al nefericitului om.

Din perspectivă biblică, păcatul ca stare este similar cu starea generată de încălcarea totemului, descrisă de sociologul francez Émile Durkheim (1858-1917) în lucrarea *Formele elementare ale vieții religioase*. Sacralul, în egală măsură cu profanul, are capacitatea de a se transmite și de a „se extinde de la ființa totemică la tot ce ține de ea într-o măsură mai mică sau mai mare”¹⁷⁸. „O stare, o calitate, bună sau rea, se comunică prin contagiune de la un subiect către un alt subiect care întreține un raport oarecare cu cel dintâi”¹⁷⁹, scrie Durkheim, conștient de puterea pe care indivizii au inoculat-o totemului, încă de la formele sale cele mai simple. Cu aceste precizări despre contagiune vedem în alt context și versetele din Plângeri: „Dar s-a întâmplat din pricina păcatelor profeților (mincinoși) și a fărădelegilor preoților, care au vărsat [...] sângele celor drepti. Pe ulițe rățăceau pătați de sânge, și nimeni nu se atinge de hainele lor. «Păziți-vă! Un necurat!» striga lumea după ei.

¹⁷⁸ Émile Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*, Iași, Editura Polirom, 1995, p. 206.

¹⁷⁹ Ibidem, p. 326.

«Fugiți, la o parte, nu-i atingeți! (Plângeri, 4, 13-15)»¹⁸⁰. Este exact tiparul comportamental identificat de Durkheim și de alți antropologi de teren la nativii care se fereau de membrii deveniți „devianți” prin încălcarea tabuurilor. A lua masa cu ei, a-i primi în mijlocul comunității sau a împărtăși orice devenea exclus. Doar după o perioadă de „post”, în care izolarea totală de familie și de comunitate îl purifica, individul se putea reintegra în societate. Pentru unele culturi, simplul contact vizual devenea adesea interzis, prin forța cu care acționează contagiunea. Pentru a ne arăta fidelitatea față de „teoria vestigiilor”, invocăm aici doar expresia românească despre „omul însemnat”, care atrage nu doar atenția, ci și prudența celor din jur. Sintagma se folosește în sens dublu: cu sens de „om deosebit, important”, pentru oamenii destinați lucrurilor mari; dar și pentru spâni sau pentru oamenii cu defecte din naștere sau provenite ca urmare a pedepselor. A vedea un „om însemnat” „îi face pe cei din jur retractili sau suspicioși, căci o parte dintre aceste semne pot fi considerate ca rezultat al unor practici magice”¹⁸¹. De altfel, începând cu secolul al XIII-lea, și teama de diferență a făcut obiectul unei abordări aproape științifice a păcatului. Istoricul francez Jean Delumeau (n. 1923) consacră acestui domeniu un studiu fără precedent, în care au fost preluate și discutate principalele predici, cuvântări, reguli ale clerului care, toate, au ca unic scop mântuirea. Păcatul a fost, în viziunea sfinților sau a călugărilor secolului al XV-lea, o „lepră incurabilă [...] contagioasă și care te desparte de Dumnezeu”¹⁸². Cu alte cuvinte: o boală contagioasă – cu atât mai mult cu cât în spatele oricărei interdicții s-a ascuns dintotdeauna, conform lui Freud, o dorință.

Atracția păcatului poate reprezenta însă și argumentul pentru un demers științific total separat, motivat de existența nu numai a unor pulsuni psihice recunoscute și studiate, teoretizate și asociate, ci și a unor restricții încălcate la modul general. Starea de păcat – pentru că putem identifica un anumit fel de a fi, altfel față de grup, a celui care a păcătuț – presupune, după cum am arătat, izolarea și însușirea unor reguli noi, de purificare. Canoanele creștine, care au evoluat de la plata unor indulgențe

¹⁸⁰ Ibidem, p. 793.

¹⁸¹ Stelian Dumistrăcel, *Pînă-n pînzele albe*. Dicționar de expresii românești, ediția a II-a, revăzută și augmentată, Iași, Editura Institutul European, 2001, p. 199.

¹⁸² Jean Delumeau, *Păcatul și Frica. Culpabilizarea în Occident (Secolele XIII-XVIII)*, vol. II, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 116.

la autoflagelare, post și repetarea unor rugăciuni și mătăanii, mari sau mici, au avut ca unic scop purificarea celor în viață sau chiar a celor morți.

Asemenea interdicții și reguli au fost identificate și la triburile așa-numite „primitive”, greșelile cerând o anumită purificare, esențială pentru ca individul să se poată reintegra. Prezența sentimentului de vină la populațiile indigene este o constantă – după cum putem observa din literatura de specialitate, bogată în exemple și în îndrumări pentru cei care încalcă regulile grupului. Spre exemplu, un obicei legat de atingerea morților presupune nu doar izolarea individului care l-a încălcat, ci și interdicția ca acesta să mănânce folosindu-și mâinile. Excludem orice discuție despre încălcarea acestei reguli pe principiul, atât de modern, „nu mă vede nimeni” – prin argumentul că în structurile sociale vechi viața era guvernată de un motor universal, de neoprit: credința.

După o perioadă de „post” și de izolare, individul se putea reintegra în grup, iar „toate vasele de care s-a servit în această periculoasă perioadă erau sparte și toate țeșăturile cu care fusese îmbrăcat erau aruncate”¹⁸³. Se poate observa astfel că în mentalul arhaic exista credința că păcatul și, mai ales, pericolul ca acesta să se transmită se păstrează în toate lucrurile cu care „păcătosul” a intrat în contact.

Tot asociat morții, amintim aici și obiceiul românesc – întâlnit astăzi din ce în ce mai rar, în cazul ritualului funerar – în virtutea căruia scoaterea sicriului din casă era însoțită de spargerea unui vas, producându-se un zgomot care ar fi trebuit să îndepărteze spiritul rău care adusese moartea în gospodărie.

Păcatul devine, în Noul Testament, un purtător de mesaj, cu mult dincolo de culpabilitatea și de amenințarea cu care ne-a obișnuit Iahve. Vindecarea orbului este, poate, cel mai bun exemplu: „cine a păcătuît: acesta sau părinții lui, de s-a născut orb? Iisus a răspuns: Nici el n-a păcătuît, nici părinții lui, ci ca să se arate în el lucrurile lui Dumnezeu” (Ioan 9, 2-3). Ca urmare, putem observa că păcatul nu mai este o sursă a amenințărilor și a angoaselor, ci o linie directă spre greșelile omului, neasumate și neîndreptate. Păcatul și vina reprezintă instanțe profund separate, nu doar în Biblie, ci și în modul oamenilor de a se raporta la ele, filtrând dogmele intermediare de cler. Dincolo de pedepsele strașnice promise și repetate în

¹⁸³ Sigmund Freud, Studii despre societate și religie, p. 260.

Vechiul Testament, păcatul devine un portal: „printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea” (Romani, 5, 12). Carl Gustav Jung nu este singurul care îl reduce pe „om” la „Adam”: „din vina lui Adam au venit pe lume păcatul și moartea, iar Christos, prin moartea sa, ne-a răscumpărat de vină”¹⁸⁴. Astfel, Mântuitorul devine pentru Jung un Adam secundus. Primul Adam a fost în Eden, realizând relația omenirii cu conștiința, prin fructul interzis – deci prin păcat; al doilea Adam, realizând relația necesară cu „un Dumnezeu fundamental diferit”¹⁸⁵, este Iisus din Noul Testament.

Cu toate că niciun demers științific nu și-a făcut obiect de cercetare din contagiunea păcatului în Biblie, este evidentă evoluția de la pedagogia „prin frică” la cea „prin dragoste” pentru om și pentru capacitatea sa de a înțelege normele și relația cu divinitatea. Pedepsa capătă în Noul Testament valențe educaționale, care ne amintesc de celebrul eseu al scriitorului francez Albert Camus, *Reflecții asupra ghilotinei*¹⁸⁶: „Pe cei ce păcătuiesc muștră-i de față cu toți, ca și ceilalți să aibă teamă” (I Timotei 5, 20). Ideea este prezentă identic și în eseu publicat în 1957 de Camus, care vede în pedeapsa capitală, stabilită ca urmare a derapajelor indivizilor de la legile și normele statului, un abuz sau o crimă similară celei a condamnatului. A muta execuția din piața orașului, centru cultural și social, între zidurile unei închisori înseamnă a anula însăși efectul ei pedagogic. Cert este că păcatul a cerut întotdeauna, prin prezența sa constantă, o intervenție care să repare dezechilibrul pe care îl provoacă între oameni.

Complexitatea dogmelor și a sistemului de credințe reprezintă răspunsul reflex oferit de om la starea de culpabilitate care l-a însoțit dintotdeauna. A fi om înseamnă, pentru Jung, o asumare a unui specific omenesc, care se traduce prin „putința-de-a-se-abate-de-la-lege, prin care limbajul religios înțelege capacitatea de a «păcătui»”¹⁸⁷. E o capacitate care garantează, de fapt, accesul lui Homo sapiens spre evoluție, legea nefiind strict religioasă, iar abaterea nefiind pusă în relație directă și definitivă cu păcatul. Totuși, sentimentul de frică asociat religiei a fost introdus aproximativ în același moment cu dogmele

¹⁸⁴ Carl Gustav Jung, *Simboluri ale transformării*, p. 93.

¹⁸⁵ Ibidem, p. 110.

¹⁸⁶ Arthur Koestler, Albert Camus, *Reflecții asupra pedepsei cu moartea*, traducere din limba franceză de Ioana Ilie, București, Editura Humanitas, 2008.

¹⁸⁷ Carl Gustav Jung, op. cit., p. 282.

religioase, ca sistem complex de credințe, în general. Sângele care a curs pe altarul zeilor în sacrificii, greu de înțeles pentru omul modern, a „hrănit” nu doar divinitățile, ci și credințele oamenilor, întărindu-le prin teoretizarea sacrificiului și proiectarea pornirilor criminale în ființa / ființele spirituale care ne guvernează. Dacă Geneza vorbește despre om ca o creație după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, violența din Vechiul Testament pare, mai degrabă, o proiecție a omului asupra Creatorului: „zeul creștinilor este cel puțin la fel de crud și de inamic al regnului uman precum zeii grecilor, fenicienilor sau mexicanilor”¹⁸⁸.

Sacrificiul reprezintă cultura întregii omenirii, nu doar pe cea a românilor, după cum susține metaforic criticul și istoricul literar Nicolae Manolescu (n. 1939) în lucrarea *Contradicția lui Maiorescu*¹⁸⁹. Fără „uciderea” sau anularea unei instanțe nu poate avea loc, în economia aparatului cognitiv uman, evoluția. După definiția sociologilor Marcel Mauss și Henri Hubert (1872-1927), „sacrificiul este un act religios care, prin consacrarea unei victime, modifică starea persoanei morale care îl îndeplinește sau a anumitor obiecte de care se interesează aceasta”¹⁹⁰. „Condiția divină” pe care o dobânesc membrii comunității după câte un sacrificiu poate – și ar trebui – să evoce într-o altă lumină, prin similitudinile de ordin psihologic, Sărbătorile Pascale și importanța Sfintei Euharistii: „sub forma totemului, zeul însuși era periodic sacrificat, masticat și asumat de toți membrii comunității”¹⁹¹. Studiul lui Mauss și Hubert despre sacrificiu aduce o lumină nouă în interiorul unui obicei greu de înțeles astăzi pentru unii oameni, delimitând între sacrificiul-dar, hrană și contract, ca o adevărată formă de comunicare cu divinitatea. Contactul cu zeii, care nu poate fi direct, se face doar prin intermediul victimei. „Sacrificantul” este subiectul sau grupul care primește beneficiile ritualului cu desfășurare strict religioasă. El nu dobândește statutul sacru decât după o amplă serie de alte ritualuri, care diferă de la o cultură la alta.

Trecerea de la starea profană la cea sacră presupune, de multe ori, adevărate spectacole ritualice, care includ o renaștere

¹⁸⁸ Cătălin Avramescu, *Filozoful crud. O istorie a canibalismului*, București, Editura Humanitas, 2003, p. 214.

¹⁸⁹ Nicolae Manolescu, *Contradicția lui Maiorescu*, București, Editura «Cartea Românească», 1970, p. 259.

¹⁹⁰ Marcel Mauss, Henri Hubert, *Eseu despre natura și funcția sacrificiului*, traducere de Gabriela Gavrila, Iași, Editura Polirom, 1997, p. 55.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 6.

simbolică, o avansare a individului spre o stare vecină cu sacralul divin: „în urma unor diferite ungeri, e acoperit cu o piele de antilopă neagră. În acest moment solemn se trezește în el noua ființă [...], s-a născut în existența divină, este zeu [...], natura sa divină îi conferă drepturi și îi impune datoriile unui zeu [...]. El nu trebuie să aibă raporturi cu oamenii aparținând castelor impure, nici cu femeile, el nu răspunde celui care pune o întrebare”¹⁹². Nu ar fi pentru prima dată când găsim, în diferite ritualuri, legături cu literatura universală; în privința acoperirii cu pielea de antilopă neagră, amintim doar operele Măgarul de aur¹⁹³ și Epopeea lui Gilgamesh¹⁹⁴, în care animalele pot fi considerate metafore, reprezentări ale zeilor sau căi de acces spre aceștia. Invocând un fragment din Vechiul Testament, Mauss și Hubert văd în dezacordul dintre Iahve și Moise, încheiat prin tăierea împrejur, un scenariu specific uman: „Nu există sacrificiu în care să nu intervină vreo idee de răscumpărare”¹⁹⁵.

Principiul compensării stă și la baza încărcăturii noțiunii de „păcat”, care cere o reordonare a lucrurilor prin culpabilizare și prin pedeapsă. Pornind de la premisa că este „mai dificil să domolești dorința de violență decât să o declanșezi”, istoricul și filosoful american René Girard (n. 1923) pune un semn de echivalență între sacrificiu și violența umană, care, ca pulsione, atunci când rămâne nesatisfăcută, „sfârșește întotdeauna prin a găsi o victimă de schimb”¹⁹⁶. Între violența încifrată parcă în codul speciei umane și sentimentul de culpabilitate, ca factor de menținere a culturii și a sentimentului de „civilizat”, se stabilește o legătură ombilicală. René Girard vede în sacrificiu și o funcție firească, de adevărată defulare psihică prin împiedicarea izbucnirii conflictelor sociale sau a războaielor. Cererea „Capul lui Moțoc vrem”¹⁹⁷ exemplifică facil intensitatea cu care ura colectivă își pierde identitatea și cere sacrificii umane.

Totuși, exemplul ales are o limită importantă, pe care trebuie să o demascăm: relația dintre sacrificat și grupul de

¹⁹² Marcel Mauss, Henri Hubert, op. cit., p. 65-66.

¹⁹³ Lucius Apuleius, Măgarul de aur, traducere și note de I. Teodorescu, prefață de Traian Ungureanu, București, Editura Saeculum Vizual, 2002.

¹⁹⁴ Tăblițele de argilă. Scrieri din Orientul Antic, traducere, prefață, cuvinte înainte și note de Constantin Daniel și Ion Acsan, București, Editura Minerva, 1981.

¹⁹⁵ Marcel Mauss, Henri Hubert, op. cit., p. 171.

¹⁹⁶ René Girard, Violența și sacralul, traducere de Mona Antohi, București, Editura Nemira, 1995, p. 8.

¹⁹⁷ Vezi, în acest sens, nuvela lui Costache Negruzzi, Alexandru Lăpușneanul, București, Editura Minerva, 1973.

oameni, sacrificanții. Dintre cele două instanțe trebuie să lipsească „un anumit tip de raport social, cel care face să nu putem recurge la violență împotriva unui individ, fără să ne expunem la represaliile altor indivizi, semenii săi, care-și fac o datorie din a-și răzbuna aproapele”¹⁹⁸. Vom observa așadar cum „legea talionului” devine, prin răzbunarea conceptualizată ca reflex, o marcă a psihicului uman, iar textele sacre ale omenirii devin hărți spre structura acestuia. Sacrificarea unui individ iubit, integrat, care nu poate accepta o asemenea moarte, va duce, cel mai probabil, la răzbunare din partea celor rămași în viață, iar declanșarea unui asemenea proces trebuie, pe cât posibil, evitată. Crima ca răzbunare a altei crime este, de fapt, „un proces infinit, interminabil”, care are capacitatea de a se extinde ca o „reacție în lanț, cu consecințe rapid fatale într-o societate de dimensiuni reduse [...]”. Iată de ce răzbunarea face pretutindeni obiectul unui interdict foarte strict”¹⁹⁹.

Psihologia sacrificiului are la bază, prin urmare, evitarea oricărei forme de răzbunare a celui sacrificat. Un exemplu elocvent pentru spațiul cultural românesc este atitudinea ciobanului din balada Miorița. „Orice denunț este deja contaminat de violență”, spune autorul Alin Cristian cu referire la atitudinea păstorului care acceptă moartea și interzice clar orice formă de dezvăluire care ar putea acuza: „păstorul încearcă să dezamorseze mecanismul de formare al violenței dinlăuntrul ei, adică fără a crea opoziția căreia, așa cum bine remarcă Girard, nimic nu îi poate rezista”²⁰⁰. Violența nu poate fi suprimată prin „simpla voință ascetică”. În societățile în care se poate regăsi acest obicei, statutul sacrificatului este în permanență pe măsura crizei care a dus la ritual: „nu există situație critică la care să nu se răspundă prin sacrificiu”²⁰¹. Vom observa astfel și că, în opinia lui René Girard, violența nu poate fi desprinsă de sacru, iar combinația celor două forțe, aparent opuse, nu poate fi rezolvată decât prin starea de culpă, identificată și menținută de creștinism încă din secolul al XIII-lea.

După ce am stabilit relația dintre păcat și contagiune, ar trebui să punem în același context și noțiunea de „sacrificiu”.

¹⁹⁸ René Girard, *Violența și sacralul*, traducere de Mona Antohi, București, Editura Nemira, 1995, p. 19.

¹⁹⁹ Ibidem, p. 21.

²⁰⁰ Alin Cristian, *Etos românesc și sacrificiu. A fi în lăuntrul fenomenelor*, București, Editura Eminescu, 1998, p. 96.

²⁰¹ René Girard, op. cit., p. 24.

Astăzi nu mai poate fi nimeni judecat și pedepsit pentru destinul tragic al Mântuitorului, așa cum, la momentul în care a fost El pedepsit, nu au existat suficienți apărători ai cauzei Sale. Răzbunarea este evitată de unii nativi și prin punerea deviantului într-o situație din care nu ar putea scăpa cu viață, pedepsindu-l și sacrificându-l, de exemplu, prin abandonarea în deșert.

Contagiunea cu violență a dus și la teoretizarea noțiunii de „impuritate rituală”: contactul material cu locul în care un individ a murit violent, sacrificat, duce la o infectare simbolică a celui alt sau a grupului, iar „impuritatea scade pe măsură ce ne îndepărtăm”²⁰². În opinia lui Girard, pentru a compensa și a ține în frâu „efectele mimetice” ale violenței, care nu se pot educa sau ține în frâu de masa indivizilor, păcatul a reprezentat forța necesară pentru a introduce ordinea socială prin frică – nu de justiția grupului, ci de justiția divină.

Relația strânsă dintre sacru și violent se înscrie printre reprezentările secundare atribuite de om sacralui: furtuni, incendii, epidemii, războaie – toate distrugătoare ale populațiilor; „dar el reprezintă de asemenea, și mai ales, deși în secret, violența oamenilor înșiși, violența considerată ca exterioară omului. Violența constituie adevărata inimă și sufletul secret al sacralui”²⁰³. În spatele oricărui ritual se ascunde o „crimă reală”, susținea și Sigmund Freud, ale cărui teze au fost și apreciate, dar și criticate de René Girard, care privește moartea drept „cea mai rea violență pe care o poate suferi un om viu [...]”; odată cu moartea pătrunde în comunitate violența contagioasă și cei vii trebuie să se apere de ea”²⁰⁴.

Ca parte a unei ecuații pe care omenirea a dezvoltat-o, în mod natural, în evoluția ei, toate greșelile sau păcatele trebuie pedepsite, respectiv plătite, pentru dezechilibrul pe care acestea îl aduc între oameni. După cum am arătat, adesea se cere de la sine un sacrificiu care să readucă ordinea.

În acest mod, fața umană a divinității din Noul Testament devine mult mai vizibilă. Sacrificarea de către Dumnezeu a propriului Fiu pare să arate conștiința unui dezechilibru introdus, aparent deliberat, prin „păcatul originar”, destin tragic al umanului, egalat doar prin destinul implacabil al Mântuitorului.

²⁰² René Girard, op. cit., p. 35.

²⁰³ Ibidem, p. 37.

²⁰⁴ Ibidem, p. 276.

Jean Delumeau concluziona că, din perspectiva impulsului și a istoriei, care oferă cel mai bun registru de interpretare a comportamentelor umane viitoare, „omul este în întregime și radical păcătos, dar mai mult sau mai puțin vinovat”²⁰⁵. Execuția animalelor responsabile de moartea oamenilor este doar un exemplu de culpabilizare a ignoranței religioase, prin absența acceptării circumstanțelor atenuante invocate de Jean Delumeau.

Analiza discursurilor predicatorilor profesioniști, a predicilor, îi atrage lui Delumeau atenția asupra unei „pedagogii macabre a Bisericii”, care a prezentat cu precădere „sfârșiturile de pe urmă”: „descrierea infernului este inegal prezentată în predici”, atunci când se „insistă asupra evocării înspăimântătoare a supliciilor de dincolo de mormânt”²⁰⁶. Bătăliile asupra limitelor în care omenirea ar trebui să se încadreze pentru a fi pe plac divinității s-au dus pe mai toate fronturile tematice, aproape de baza „piramidei” lui Maslow²⁰⁷. Mai mult chiar, împotriva sfântului Augustin, secolul al XIII-lea a adus omenirii o „concesie”, prin apărarea unei „plăceri moderate”, asociate soților care vor să procreeze. Pentru istoricul francez, descoperirea unor călugări și preoți din secolul al XII-lea și, mai ales, a textelor rămase, reprezintă o miză dintre cele mai importante în stabilirea unei paternități în privința „caracterului misterios al păcatului și al culpabilității ereditare”²⁰⁸.

Vina pe care o poartă sufletele copiilor în fața lui Dumnezeu contrariază, iar condamnarea acestora, în absența doctrinei, la infern, reprezintă o pedeapsă cu adevărat greu de acceptat: „dacă dreptatea lui Dumnezeu este fără cusur, ea este de neînțeles”²⁰⁹. Păcatul care stă la originea lumii și a întemeierii acesteia a adus omul, dintr-o stare apropiată divinității, la nivelul animalelor. De cele mai multe ori, discursul clerului nu ascundea reticența față de chiar familiile creștine: „discursul predicatorilor cu privire la căsnicie este eminamente descurajator și culpabilizant”²¹⁰. Mariajul era prezentat ca o „stare periculoasă”, unii predicatori calculând chiar că, dintr-o mie de cupluri, nouă

²⁰⁵ Jean Delumeau, op. cit., vol. I, p. 309.

²⁰⁶ Idem, op. cit., vol. II, p. 59.

²⁰⁷ La baza piramidei conceptualizate de psihologul american se găsesc nevoile fiziologice, cum ar fi hrana, somnul, adăpostul și sexul.

²⁰⁸ Jean Delumeau, op. cit., vol. II, p. 299.

²⁰⁹ Ibidem.

²¹⁰ Ibidem, p. 128.

sute aparțineau diavolului. Ca urmare, și metaforele folosite de preoții creștini din secolul al XII-lea se cizelează și își ating, cu o eficiență crescândă, ținta.

În acest cadru, se poate observa și că mariajul era privit, pentru o minoritate, „ca un port primitiv, în timp ce pentru cea mai mare parte a oamenilor nu reprezenta decât un nefericit naufragiu”. Cum era și de așteptat, specific Evului Mediu, femeia a fost găsită „țap ispășitor” și descrisă ca „plină de desfrâu și de cusururi”, „dușman domestic al odihnei”. Misiunea grea de a culpabiliza lumea creștină solicita clerului, la unison, să ceară o tratare a propriului trup ca pe un dușman, „să-l istovească prin munci, posturi și alte mortificări”²¹¹. Mai mult, prin recomandarea straielor sărăcicioase și prin interzicerea totală a goliciunii s-a născut și un nou cod vestimentar, astfel încât atracția și sentimentul de plăcere să nu poată lua naștere spontan: „oroarea de goliciune a dus congregațiile la interdicția, impusă fețelor bisericești, de a face baie, dacă acest lucru nu-i motivat de stricte rațiuni medicale”²¹². Tot acest demers de „supraculpabilizare” urmărea să inducă, cel puțin în privința căsătoriei, o serie de noțiuni noi, destinate exclusiv celor „cu vocație”. Sexualitatea era supusă celui mai sever tratament.

„Dragostea excesivă” reprezenta o altă cale de acces rapid spre infern, clericii fiind, în acest sens, uniți în a anunța pericolele care-i pândesc pe cei care se complac într-un asemenea comportament blamabil: „Multe păcate îngrozitoare și demne de dispreț se comit zilnic în căsnicie; și ceea ce trebuie să vă facă să tremurați este că o infinitate de creștini sunt zilnic osândiți pentru că le-au comis”²¹³, spune una dintre predicile citate de istoricul francez, pentru a construi o imagine a spațiului religios de la începutul secolului al XIII-lea – precum și o imagine a societății care a investit clerul cu puteri aproape nelimitate, dintre care unele se păstrează, la nivel global, până astăzi.

Ar mai trebui să amintim și că prejudecățile în privința copiilor erau la fel de aspre, statutul lor fiind la același nivel cu statutul femeii. În acest sens, seria de proverbe evocate de Jean Delumeau este de-a dreptul grăitoare: „Cine zice copil, zice nimic”; „Mare grosolănie îi spui celui pe care îl numești copil”;

²¹¹ Jean Delumeau, op. cit., vol. II, p. 134.

²¹² Ibidem.

²¹³ Ibidem, p. 144.

„Copiii, găinile și porumbeii găinățează și murdăresc casa”; „Tatăl blând și milos își face copiii nevolnici și leneși”²¹⁴.

Ostilitatea Bisericii față de trup a mers nu numai până la a le interzice „fraților” a se scălda în orice apă stătătoare sau curgătoare, ci și spre diferitele forme de artă. Jean Delumeau citează, în sprijinul acestei observații, mai multe cântări și predici în care dansatorii și dansatoarele nu sunt decât trupuri posedate de Satan „pentru a le provoca senzații / cu flăcările pasiunii amoroase”²¹⁵. Sub incidența păcatului cade și arta dramatică, sursă a îndepărtării de Dumnezeu: „Prin natura lor spectacolele sunt opuse spiritului creștinismului”, „la spectacole nu se dau decât lecții periculoase”, „spectacolele sunt sursele depravării morale a veacului nostru”, „oricât de cinstite ar fi piesele de teatru, ele rămân întotdeauna primejdioase”²¹⁶.

Pornind de la faptul – general acceptat de cler și nu numai – că „Iisus nu a râs niciodată”, energia cu care Biserica a atacat orice formă de distracție s-a intensificat. În proximitatea Carnavalului, predicile se concentrau pe lupta împotriva „destrăbălării”: „condamna neîncetat teatrul, balurile, șezătorile, cântecele profane, frecventarea cabaretelor și a jocurilor de noroc. Astfel, se considera că toate aceste divertismente, în sensul obișnuit al cuvântului, aduceau cu ele desfrâul, bețiile, înjurăturile, pierderea de timp și de bani”²¹⁷. Clerul poate accepta destinderea doar dacă este cu scop terapeutic, de adunare a forțelor.

Reprimarea și culpabilizarea distracțiilor se făcea pe toate căile, cu o eficiență comunicațională desăvârșită, citatele și interpretările Scripturilor fiind însoțite uneori și de abordări deschise ale temelor mari, de tipul „oricine cunoaște bine lumea nu se poate să nu plângă”, respingând râsul ca formă de comunicare a emoțiilor. Cu alte cuvinte, „omul era făcut pentru râs. Numai că a păcătuit și nenorocirea s-a abătut asupra lui și a lumii. Așadar nu mai avem de ce râde”²¹⁸.

Singura bucurie a creștinilor este în mahnire, vor susține, mai târziu, reprezentanții Bisericii, pentru că suferința este starea naturală a omului, calea spre mântuire.

Nu am exagera cu nimic dacă am spune că Biserica a exersat tehnicile de culpabilizare la un asemenea nivel, încât a

²¹⁴ Jean Delumeau, op. cit., vol. I, p. 315-316.

²¹⁵ Jean Delumeau, op. cit., vol. II, p. 135.

²¹⁶ Ibidem.

²¹⁷ Ibidem, p. 157.

²¹⁸ Ibidem, p. 158.

făcut o știință din a le provoca oamenilor adevărate crize existențiale. Cu cât indivizii erau mai susceptibili, cu atât efortul depus spre mântuirea lor își atingea mai bine ținta. Indienii din Mexic, spre exemplu, au reprezentat, la contactul cu preoții creștini, un eșantion perfect pentru a dezvolta exercițiul de culpabilizare, prin forțarea acceptării unor dogme necunoscute, într-o limbă de cele mai multe ori străină, înțeleasă doar parțial și, mai ales, după ce factorul temporal și-a primit tributul. Conform lui Delumeau, preoții misionari au raportat adevărate crize și „viziuni” ale nativilor, care „retrăiau, cu siguranță, scenele și pildele ce le fuseseră prezentate din înaltul amvonului, probabil făcute mai impresionante printr-o tehnică audiovizuală specifică timpului”²¹⁹.

Reacții similare au fost culese nu doar din spațiul Americii, ci și din Europa, de la străinii care primeau, prin aceleași tehnici, noua credință. Necunoașterea limbii, factor decisiv, a fost compensat, prin urmare, printr-o încercare pe toate canalele și cu solicitarea tuturor simțurilor de a transmite informația: „indienii culpabilizați începeau să țipe, să suspine, să plângă. Nu se linișteau decât prin confesiune”²²⁰.

Nu toate sentimentele de vinovăție sunt încărcate de morbiditate, după cum se poate considera că și a respinge sau „a crede că sentimentul de culpabilitate va dispărea este o utopie”²²¹. Jean Delumeau nu se ferește să aplice tehnica de sondare a inconștientului în explicarea unei culpabilități care își găsește un teren atât de fertil în om. El face o diferențiere clară între autoacuzare, specifică nevroticilor, și spovedanie, mărturisirea care urmărește iertarea păcatelor. Mărturisirea este, la rândul-i, un exercițiu complet diferit de „pălăvrăgeala” sterilă, care nu urmărește nimic altceva decât satisfacerea unor nevoi de socializare.

Științele care s-au ocupat cu studiul psihicului uman văd în culpabilizare o „agresivitate refulată”. Această celebră afirmație a lui Freud rămâne în continuare valabilă. După cum afirmă și Jean Delumeau, conștiința vinovată apare ca urmare a întoarcerii spre sine a unei agresivități orientate spre exterior, cu efecte negative asupra relațiilor cu cei dragi²²².

Vina, mai mult sau mai puțin clară, subiectivă, declanșează adevărate conflicte cognitive, determinând, în

²¹⁹ Jean Delumeau, op. cit., vol. II, p. 177.

²²⁰ Ibidem.

²²¹ Idem, op. cit., vol. I, p. 352.

²²² Ibidem, p. 354.

funcție de intensitate, nevroze sau nebunii cu manifestări patologice incompatibile cu viața socială: „Unii deliranți se acuză de toate faptele abominabile din lume, trăiesc într-o permanentă stare de culpabilitate dureroasă, caută să se pedepsească, să se chinuiască, să se mutilizeze și chiar să se omoare”²²³. Psihologia vinei generează trăiri dintre cele mai intense, iar obiectivarea sentimentului nu poate fi decât arareori făcută fără ajutorul unui analist – ceea ce ne-ar putea determina să concluzionăm că vina colectivă dostoievskiană, de tipul „toți suntem vinovați față de toți”²²⁴, are doar o puternică încărcătură simbolică.

Tocmai sub imperiul unui sentiment de vină, în unele orașe din Europa spectacolele de carnaval au fost interzise, iar teatrele au fost închise, respectându-se principiul impus de cler, conform cărui „orice bucurie pământească este de acum înainte furată lui Dumnezeu”²²⁵.

Evul Mediu s-a prelungit în asemenea concepții până astăzi, sistemele de credințe care fac legătura între dezastrele naturale și mânia lui Dumnezeu fiind prezente în toate culturile, inclusiv în spațiul românesc. Jean Delumeau precizează clar poziția Mântuitorului față de subiect, numind-o „lecția foarte modernă a Domnului [...] mult timp uitată”²²⁶. Dincolo de exemplul orbului, despre care am discutat, amintim, pentru a sublinia contradicția flagrantă în care s-a aflat clerul, și un pasaj din Evanghelia după Luca: „Credeți, oare, că acești galileieni au fost ei mai păcătoși decât toți galileienii, fiindcă au suferit acestea? Nu! Zic vouă; dar dacă nu vă veți pocăi, toți veți pieri la fel” (Luca, 12, 2-6). Nu există aici nicio legătură între păcate și pedeapsa divină; există însă noțiunea de frică, în absența legii creștine.

Frica este necesară și a reprezentat modalitatea prin care omenirea a învățat, prin asimilare și interiorizare, regulile universului, aflate în permanentă schimbare. Frica a salvat, dar în același timp a și distrus lumea, așa cum se întâmplă, la distanțe sigure de Evul Mediu, și astăzi. O plimbare nocturnă, o

²²³ Norbert Sillamy, *Dicționar de psihologie*, traducere de dr. Leonard Gavriliu, București, Editura Univers Enciclopedic, 2000, p. 88-89.

²²⁴ Cf. F. M. Dostoievski, *Frații Karamazov*. Roman în patru părți și epilog, vol. I, traducere de Ovidiu Constantinescu și Isabela Dumbravă, București, Cartea Românească, 1986: „...fiecare dintre noi este vinovat pentru toți și pentru toate, față de toți și față de toate”, p. 514.

²²⁵ Jean Delumeau, op. cit., vol. I, p. 356.

²²⁶ Ibidem, p. 358.

schimbare în carieră, mărturisirea unei greșeli – toate pot fi încărcate de acest sentiment, care blochează procesul de comunicare a individului atât cu sinele, cât și cu grupul din care face parte. „Noțiunea de păcat este ea însăși generatoare de o frică de sine ce poate fi fecundă, iar culpabilitatea, trăită pozitiv, creează o tensiune care degajează elitele”²²⁷.

Pe de altă parte, greșeala nu suportă comparație cu păcatul – iar asta, pentru că „a păcătui” presupune o cunoaștere a normei și o încălcare a ei prin „conștiință și consimțământ”; ca urmare, „nicio acțiune nu este imputată omului cu blam dacă nu este voluntară”²²⁸.

Psihologia sentimentului de vină a atras și atrage, după cum am arătat deja, atenția psihologilor, primul care a intrat în profunzimile culpabilității fiind Sigmund Freud. În Considerații actuale despre război și moarte²²⁹, psihianalistul își construiește pledoaria pentru un psihic uman încărcat de vină prin recunoașterea crimelor din istoria originară a omenirii, inclusiv prin sistemul de educație din țările civilizate, care prezintă în detaliu, la școală, seria de crime care însoțesc popoarele.

Sentimentul de culpă, care acoperă toată specia umană, din cele mai vechi timpuri, și care s-a adaptat în religie sub formula unui păcat originar, ar fi, de fapt, potrivit lui Freud, „expresia unei omucideri cu care s-a încărcat omenirea primitivă”²³⁰. Forțând spiritul speculativ, psihianalistul austriac propune ca în spatele unei culpe comune față de Dumnezeu Tatăl să se vadă, de fapt, „uciderea tatălui originar al hoardei primitive”, a cărui imagine s-a păstrat și s-a transformat într-o divinitate.

Dacă Freud exagerează, fără a putea invoca aici un argument psihologic, se află însă în puterea argumentației atunci când susține că „lângă leșul persoanei iubite nu a luat ființă doar știința sufletului, credința în nemurire și o puternică rădăcină a conștiinței umane, ci și primele porunci etice”²³¹. Moartea a fost declanșatorul unor energii mentale deosebite, dramele umane fiind, în continuare, singurele generatoare de energii capabile să ducă specia umană spre evoluție. Între copilărie și maturitate

²²⁷ Jean Delumeau, op. cit., vol. I, p. 277.

²²⁸ Jean Delumeau, Mărturisirea și iertarea, dificultățile confesiunii. Secolele XIII-XVIII, traducere de Ingrid Ilinca, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 102.

²²⁹ Sigmund Freud, Opere, vol. IV, Studii despre societate și religie, p. 29.

²³⁰ Ibidem, p. 42.

²³¹ Ibidem, p. 43.

există o relație mai puternică decât s-ar putea crede, neajutorarea celui mic fiind egalată doar de o neajutorare specifică adultului în relația cu religia. Ambivalența relației cu tatăl se păstrează și se adaptează, pentru omenire, într-un adevărat sistem de credințe, în care guvernează frica și culpabilitatea: „ne temem de el nu mai puțin decât îl iubim și admirăm. Toate religiile sunt înțesate cu semne ale acestei ambivalențe a relației cu tatăl”²³².

Frica pare să fi fost dintotdeauna o dimensiune importantă a păcatului, orice încălcare a normei atrăgând după sine anxietate și neliniște. Dacă am căuta o analogie care să exprime relația omului cu religia, ne-am putea gândi la regulile de circulație rutieră: în trafic nu mergem încet pentru că le iubim sau pentru că le înțelegem ori le respectăm, ci pentru că ne este frică de consecințele contravențiilor.

Prin urmare, nici setul complex de obiceiuri existente în spațiul rural nu se respectă din dragoste și înțelegere a ritualului. Dimpotrivă, am putea argumenta că înțelegerea substratului obiceiurilor populare ar duce, invariabil, la o îndepărtare de ele și la o abandonare a specificului popular românesc. Respectarea tuturor cutumelor care însoțesc momentele de trecere sau sărbătorile are ca motor principal starea de angoasă asociată ruperii de ceea ce a reprezentat, pentru atâtea generații, legi nescrise, care au demonstrat, trecând testul timpului – iluzoriu, de altfel – că funcționează și că trebuie păstrate cu sfințenie.

„Mergi înapoia Mea, satano! Sminteală Îmi ești; că nu cugeți cele ale lui Dumnezeu, ci cele ale oamenilor” (Matei, 16, 23), îi spune Mântuitorul lui Petru, care încearcă să îi schimbe destinul, îndepărtându-l de patimile din Ierusalim. Dincolo de metafora care arată că o anume ambivalență sacru – profan, sfânt – necurat, este specifică umanului, peste tot în Biblie poate fi identificat un tipar de comunicare, specific, în general, și manipulării. A cugeta la „cele ale oamenilor” se referă și la setul de reguli după care se ghidează lumea, norme ale moralei, care evită durerea în beneficiul principiului plăcerii.

A comunica de pe asemenea poziții, diferite, nu face decât să provoace conflicte. Nu ar trebui să pierdem din vedere faptul că șarpele din grădina Edenului a avut nevoie de doar 44 de cuvinte pentru a-i ispiți pe primii oameni și pentru a modifica destinul omenirii. Amăgirea nu se bazează pe sfaturi și indicații,

²³² Sigmund Freud, op. cit., p. 126.

ci pe întrebări și sugestii. Faptul că mărul, un produs simbolic, un aliment, face obiectul celei mai mari interdicții nu trezește mirarea, nici din perspectiva nevoilor de bază, teoretizate de psihologul american Abraham Maslow (1908-1970)²³³, nici din abordarea Filocaliei, care, în primul volum, plasează „păcatul pântecelui” sau „îmbuibarea” printre cele mai grave încălcări ale legii creștine.

²³³ Pe prima treaptă a nevoilor umane se află, după cum am precizat și mai sus, nevoia de apă și de mâncare (v. Supra, nota 207).

4. Antropologie de birou și antropologie de teren

Cu greu s-ar putea desfășura cercetarea antropologică la distanță de fenomenele sociale, specific umane. Contactul cu factorul uman, esențial pentru tezele și ipotezele disciplinei, mai ales prin intermediul culturii, care îl însoțește, condiționează specialiștii în domeniu. Mai mult, așa cum am arătat mai sus, fenomenele culturale nu pot fi înțelese, redată și puse în relație cu o cultură specifică în absența abordărilor științelor conexe.

Deși începuturile antropologiei nu pot fi descrise fără a se invoca un contact neobosit cu populațiile indigene, secolul al XIX-lea este marcat de numele unui cercetător care a devenit cunoscut mai degrabă pentru monumentală sa muncă de birou.

Eforturile antropologului scoțian James George Frazer (1854-1941) s-au concretizat în mii de pagini – ceea ce demonstrează că antropologia poate fi și „de investigație”, singura cerință fiind o cultură și o pregătire teoretică fără cusur. În egală măsură apreciat și controversat, Frazer s-a impus ca un adevărat model pentru antropologia modernă. Faptul că travaliul său științific și analitic a început ca urmare a lecturii și s-a desfășurat aproape exclusiv la birou, cercetând datele, nu poate reprezenta un motiv suficient de îndoială asupra rezultatelor, cu atât mai mult cu cât Freud însuși reușește aproape același lucru cu eseurile care vizează activitatea psihică și organizarea socială a comunei primitive. Și cum altfel ar fi putut teoretiza și analiza Otto Rank „trauma nașterii”, când nu avea acces decât la indivizi îndepărtați cu zeci de ani de momentul propus pentru analiză?

Evident, accesul necondiționat la obiectul cercetării rămâne un reper pentru orice demers științific, dar ipotezele și întrebările născute în urma altor rezultate obținute sau, pur și simplu, în urma identificării unor teme noi nu pot apărea decât grație timpului investit în consultarea surselor.

Ca o compensare a puținelor călătorii, Frazer a petrecut, cu o constanță religioasă, peste șaizeci de ani la birou sau în biblioteci, analizând și identificând similitudinile între vechi și nou și adunând exemple ale credințelor religioase specifice comunităților primitive. Cu toate că, la Frazer, abordarea

fenomenului religios este cel puțin asemănătoare cu cea a lui C. G. Jung, puțini specialiști au amintit sau au remarcat importanța aspectului. Antropolog cultural și social, teolog și chiar magistrat, Frazer introduce religia între fenomenele sociale importante, fără a pune în discuție termeni care să-i probeze veridicitatea, autenticitatea sau utilitatea, marcând – poate în mod definitiv – lucrările și optica lui Jung, care a găsit, în studiile acestuia despre mitologie și religie, un model important pentru propriile cercetări. Modelul savant, diplomat și, de cele mai multe ori, didactic pe care James Frazer îl adoptă încheie epopeea de investigație antropologică prin cele douăsprezece volume ale lucrării *Creanga de aur*, în original – reduse la doar cinci în traducerea românească. În această extinsă și exhaustivă operă de cercetare, autorul demontează sistematic teoria creaționistă, printr-o descriere uneori de-a dreptul romantică, în care sunt prezentate pădurile care au stat la baza demersului său științific, însoțit și de o evidentă trimitere la divinitate: „Le roi est mort! Vive le roi! Ave Maria!”²³⁴

Operă de mare întindere, *Creanga de aur* a fost comparată, din perspectiva influenței asupra antropologiei, cu *Originea speciilor*.

4.1. James Frazer și *Creanga de aur*

Un obicei din Imperiul Roman, aflat la apogeul dezvoltării sale, stârnește interesul lui Frazer prin cruzimea aparentă și greu de explicat. Lângă localitatea Nemi se găsea sanctuarul Dianei Nemorensis, zeița pădurii. Templul se afla sub conducerea unui singur preot, care îl veghea în permanență în stare de alertă și, paradoxal, mereu cu sabia scoasă, gata de luptă. Succesiunea preoților în templu se făcea după ce un alt candidat la înalta funcție rupea din pădure o creangă, numită „de aur”, și apoi îl omora, dacă putea, pe cel care mai era numit și „preotul-rege”: „aceasta era legea sanctuarului. Un candidat la sacerdoțiu nu putea urma în funcție decât asasinându-l pe preot, și, după ce îl asasina, își păstra funcția până când era asasinat la rândul-i de un nou candidat, mai puternic sau mai îndemânatic”²³⁵.

²³⁴ James George Frazer, *Creanga de aur*, traducere de Octavian Nistor, vol. I, București, Editura Minerva, 1980, p. 187.

²³⁵ Ibidem, p. 9.

Demersul lui Frazer necesită câteva mii de pagini pentru a explica prezența unui asemenea obicei în contextul în care sacrificiile umane erau, în spațiul roman, pe cale de dispariție.

Metafora regicidului poate fi pusă în relație cu ipoteza freudiană din Totem și tabu²³⁶, uciderea tatălui-zeu reprezentând una dintre marile teme de interes nu doar pentru antropologi, ci și pentru psihologi și psihanaliști, prin aspectele turbulente care caracterizează dinamica relațiilor cu tatăl. Frazer pornește o adevărată investigație antropologică în care copacul, creanga de aur, preotul, uciderea și succesiunea devin teme principale, ascunse de multe ori în obiceiuri întâlnite la popoare cu trăsături primitive, în general fără legătură cu Roma sau cu lumea creștină. Altfel spus, simbolurile lui Frazer se vor dezvolta în arhetipurile lui Jung, care a demonstrat că fondul uman colectiv, inconștient, este aglomerat cu asemenea motive.

Identificarea zeiței cu fondul arborilor și, adesea, cu un singur copac, pe care regele îl păzea cu prețul vieții, este argumentată de antropolog prin invocarea legendei lui Virbius, zeitate secundară, care întruchipa un tânăr arătos, care a sfidat și a respins iubirea Afroditei. Pentru a scăpa de mânia ei, Virbius, ajutat de protectoarea sa, Diana, se ascunde în pădurile de lângă Nemi, devenind astfel primul preot-rege al pădurii, protector al templului și al copacului în care se adăpostea însăși zeița, copac pe care, după cum credea Frazer, preotul-rege „îl îmbrățișa ca pe o soție”²³⁷. Este un aspect care nu-i miră pe cei familiarizați deja cu alte obiceiuri care plasează copacii în universul de proiecție specific uman, Frazer amintind tradiția indiană care presupunea căsătoria oamenilor cu arborii.

În spațiul cultural românesc a dispărut „spovedania la copac”, obicei practicat în special de ciobanii aflați în transhumanță, care alegeau de regulă un brad sau un prun pentru a se confesa și pentru a primi, desigur, și iertarea. Tăierea unor așchii din copac reprezenta și proba iertării păcatelor: dacă în termen de un an sau mai puțin copacul se usca, păcatele erau considerate prea grele sau de neiertat.

Un capitol important din primul volum al studiului este dedicat relației rege – preot, situație întâlnită în literatura de

²³⁶ Vezi Sigmund Freud, Opere, vol. IV, Studii despre societate și religie, traducere din limba germană de Roxana Melnicu, George Purdea, Vasile Dem. Zamfirescu, București, Editura Trei, 2000, în special eseul Totem și tabu, p. 221.

²³⁷ James George Frazer, Creanga de aur, traducere de Octavian Nistor, vol. I, București, Editura Minerva, 1980, p. 22.

specialitate din Italia și din Grecia Antică. Divinitatea cu care regele era echivalat nu făcea obiectul unei credințe simbolice, ci a uneia concrete, modul de gândire primitiv necesar pentru o asemenea percepție păstrându-se până în zilele noastre, în anumite privințe, ca „vestigiu”. „Marele inchișitor” imaginat de Dostoievski întruchipează același tipar de conducător al lumii, care domină prin grația divină cu care este dăruit²³⁸. Prezentarea relației rege – preot îi facilitează lui James Frazer introducerea unor noi concepte-cheie ale studiului Creanga de aur: supranaturalul și formele magiei.

Nevoia omului de a-și explica fenomenele naturale, de a stăpâni lumea în forma deplină a cuvântului, a dus la nașterea magiei și, mai apoi, a religiei. Exemplele pe care Frazer le invocă par a fi nenumărate, urmele acestui sistem de gândire sau de receptare a lumii prin magie putând fi identificate și în majoritatea societăților moderne, în care încă se mai construiesc relații inexplicabile între evenimente și credințe ori chiar predestinări. În viziunea antropologului scoțian, principiile magiei pot fi împărțite, simplu, în două legi fundamentale, formulate ca urmare a analizei credințelor indigenilor: similarul va produce un efect similar, iar un lucru în contact cu altul va perpetua și în absența contactului efectele apropierei. Primul principiu a fost numit legea similitudinii, iar al doilea, legea contagiunii; despre acestea am discutat, pe scurt, și mai sus.

Magia homeopatică a echivalat și a completat legea similitudinii, grație caracterului mimetic al acestei credințe. Magia a mai fost împărțită, în funcție de finalitatea ei, în teoretică și practică. „Magia teoretică” reprezintă un „sistem de legi ale naturii, adică [...] formularea legilor care determină succesiunea evenimentelor în lume”, iar magia „considerată drept un ansamblu de perceptive pe care ființele omenești le respectă pentru a-și atinge țelurile” este așa-numita „magie practică”²³⁹. În mod firesc, antropologul evidențiază limitele gândirii magice, magia homeopatică fiind, pe scurt, bazată pe credința falsă că lucrurile care se aseamănă sunt identice, iar magia prin contagiune, pe credința că două sau mai multe lucruri aflate în contact vor rămâne, chiar despărțite fiind pentru mai mult timp sau chiar pentru totdeauna, în contact.

²³⁸ Vezi F. M. Dostoievski, *Frații Karamazov*. Roman în patru părți și epilog, vol. I, traducere de Ovidiu Constantinescu și Isabela Dumbrăvă, București, Cartea Românească, 1986, passim.

²³⁹ James George Frazer, *Creanga de aur*, traducere de Octavian Nistor, vol. I, București, Editura Minerva, 1980, p. 31.

În Creanga de aur, exemplul cel mai potrivit în privința magiei imitative este credința în rănirea unui individ prin intermediul unei imagini similare. Cea mai simplă formă a acestei credințe poate fi găsită în Grecia Antică, India, Babilon, Africa, Scoția sau chiar la nativii amerindieni, care credeau că a desena figura unei persoane pe nisip sau pe lut și apoi a o „răni” cu un băț, cu un cuțit sau cu foc i-ar produce un rău persoanei reprezentate grafic pe pământ.

Vom aminti, în acest context, că pe aceeași linie a magiei se înscriu, prin similitudine, și figurinele confecționate din lemn, ceară sau cârpe: „Înțepă ochii figurinei și inamicul tău va orbi; înțepă stomacul și el se va îmbolnăvi; înțepă-i capul și capul îl va dura [...]. Dacă vrei să-l ucizi de-a binelea, străpunge figurina dinspre cap în jos; învelește-o într-un giulgiu așa cum ai face cu un cadavru; roagă-te lângă ea așa cum te-ai ruga lângă un mort; apoi îngroap-o în mijlocul unei cărări pe care ești sigur că va trece victima ta”²⁴⁰.

Ar fi o eroare să considerăm că asemenea credințe nu sunt însoțite și de reguli stricte, care trebuie urmate, atât pentru atingerea scopului, cât și – aspect la fel de important – pentru protejarea celui care îndeplinește ritualul. Pentru ca vina sau păcatul să nu cadă asupra celui care execută magia, se invocau, în rugăciuni, numele altor persoane sau ale unor divinități, spre care exista credința că va merge ghinionul asociat spiritului victimei, care va căuta răzbunare.

Există și utilizări, numite de Frazer „benigne”, ale magiei, care urmăresc să vindece sau să prevină anumite boli. Relația cu anumite animale sau cu obiecte ajută, în sensul că individul se folosește, în ritual, de asocierea unei trăsături a bolii cu o particularitate a animalului, care poate primi boala de la om grație tocmai acestei similitudini. Magia homeopatică a câștigat mulți adepți prin puterea sa de vindecare și prin posibilitatea, preferată încă din perioada preistorică, de a aplica tratamentul nu pacientului, ci medicului.

O anumită formă de dramatism era necesară procedeuului terapeutic, esență a „jocului” care va face cu adevărat istorie, mai ales în șamanism. „Medicul”, cel care aplică tratamentul prin magie homeopatică, se interesa dinainte de simptome, pentru ca, mai apoi, să se lase cuprins de spasme și convulsii violente,

²⁴⁰ James George Frazer, *Creanga de aur*, traducere de Octavian Nistor, vol. I, București, Editura Minerva, 1980, p. 35.

pentru a ușura suferința pacientului. În situații similare, de boală, în alte zone ale lumii vraciul se întinde pe pământ în fața casei, prefăcându-se mort: „el este tratat ca un cadavru, este legat în rogojini, scos din casă și așezat pe sol. După vreo oră ceilalți vraci dezleagă pretinsul mort și îl readuc la viață; iar când el își recapătă conștiința, se presupune că și-a recăpătat-o și persoana bolnavă”²⁴¹.

Credința în magie condiționează procesul vindecării, principiu remarcat, pe bună dreptate, de psihologul și profesorul universitar ieșean Ion Dafinoiu, care vede în verdictul „credința ta te-a vindecat” expresia unui efect placebo, încifrat în Biblie cu mii de ani înainte de teoretizarea și de utilizarea conceptului în medicină²⁴². Suspiciunea că procedeul ar putea fi un fals duce însă, inevitabil, la scăderea ratei de succes a metodei.

James Frazer amintește atât percepțiile pozitive, cât și pe cele negative ale magiei, identificându-le pe primele ca vrăji, iar pe celelalte, ca tabuuri. În magia pozitivă, pentru ca un lucru să se întâmple, sunt specificate anumite reguli de intervenție; atenția față de anumite acțiuni care pot provoca efecte nedorite reprezintă magia negativă: „Scopul magiei pozitive sau vrăjitoriei este să producă un eveniment dorit, scopul magiei negative sau tabuului este să evite un eveniment nedorit”²⁴³.

Huțulii din Carpați furnizează antropologiei un exemplu în acest sens, femeile neavând voie să toarcă atunci când bărbații lor sunt plecați la vânătoare. Acest tabu este legat de relația dintre răsucitul și învârtitul lânii cu mâna și animalul vânat, care ar putea face mișcări asemănătoare, scăpând vânătorului.

În satul arhaic românesc, un obicei similar, din cadrul ritualurilor care însoțesc nașterea, înrudit cu magia și cu tabuul, le cere mamelor, care, la botez, așteaptă în fața bisericii, să facă milostenie, pentru ca viitorul copilului să fie însoțit de noroc și de binecuvântări.

Se presupune că fertilitatea a fost dintotdeauna un subiect generator de credințe și de prejudecăți, sub forma unor comportamente încărcate de semnificații ascunse: „credința că o femeie însărcinată are virtutea magică de a transmite fertilitatea este cunoscută la țărani bavarezi și austrieci, care își închipuie că

²⁴¹ James George Frazer, *Creanga de aur*, traducere de Octavian Nistor, vol. I, București, Editura Minerva, 1980, p. 41.

²⁴² Cf. prelegerilor de curs audiate în cadrul Facultății de Psihologie a Universității „Al. I. Cuza” din Iași.

²⁴³ James George Frazer, op. cit., p. 47.

dacă dai unei femei gravide primul fruct al unui pom, acest pom va avea rod bogat în anul următor”²⁴⁴. Pe direcția aceluiași raționament, sterilitatea femeii se poate transmite fondului vegetal, de unde apariția unei serii de interdicții. Alte rituri, mai sângeroase, presupuneau sacrificarea femeilor însărcinate, pentru ca pământul să aibă rod în viitor. Legătura dintre starea oamenilor și universul vegetal este un canal care permite circulația informației în ambele sensuri, cu acțiuni reciproce.

În panteonul obiceiurilor românești au existat o serie de ritualuri practicate la nașterea copilului, care realizau o „înfrățire” a ființei proaspăt intrate în colectivitate cu fondul animal și vegetal din gospodărie. Unul dintre obiceiurile pierdute cerea ca, după botez, înainte de a fi dus în casă, copilul să fie plimbat prin grădină și pe la animale, sau, pentru ca dezvoltarea acestuia să fie marcată de sănătate și de vigoare, ca apa din prima scaldă să fie aruncată, în funcție de sexul copilului, la rădăcina unui copac sau între flori, credința fiind că regnul vegetal ar influența, prin contagiune, destinul și dezvoltarea lui.

Magia contagioasă se caracterizează prin credința că lucrurile care au fost la un moment dat în contact rămân legate și după despărțire și că orice acțiune, pozitivă sau negativă, exercitată asupra unuia are efecte și asupra celuilalt. Această comuniune a obiectelor la distanță este exemplificată de Frazer prin credințele care presupun că există o legătură permanentă între persoană și o parte despărțită din trupul său, cum ar fi părul sau unghiile. Placenta și cordonul ombilical fac obiectul altor obiceiuri care amintesc de contagiune, legătura dintre ele și individ fiind atât de strânsă, încât generează, la unele popoare, reguli deosebit de stricte: „se socotește că legătura este atât de intimă, încât se crede că soarta fericită sau nefericită a individului în cursul vieții sale este legată de una sau de alta din aceste părți ale persoanei sale [...], dacă cordonul său ombilical sau placenta sunt păstrate și tratate cum se cuvine, persoana respectivă va fi prosperă”²⁴⁵. Și dublul, ca temă esențială a literaturii universale, care a făcut subiectul unor scrieri introspective de o deosebită profunzime, a existat din cele mai vechi timpuri în fondul cultural al unor popoare, asociat placentei, privită ca un al doilea copil.

Pe de altă parte – și e lesne de înțeles de ce – și durerea reprezintă un domeniu din care magia prin contagiune și-a cules

²⁴⁴ James George Frazer, op. cit., p. 64.

²⁴⁵ Ibidem, p. 87.

adeptii. Pentru Frazer, de exemplu, o persoană și arma care a rănit-o sunt într-o relație simpatetică: „sângele de pe armă continuă să «simtă» împreună cu sângele din corpul său”²⁴⁶. Prin urmare, bandajele care au acoperit răni trebuie aruncate, altfel pot intra pe mâna unor dușmani care pot căpăta, prin ele, o influență decisivă asupra individului. Ar fi interesant de abordat, ca vestigiu și pulsione a morții, cum anume funcționează pentru unii oameni instinctul de a bate, aproape reflex, obiectele care le produc durere prin lovirea accidentală. Poate nu ar fi lipsit de interes să invocăm, în acest context, și gestul adulților de a „bate”, de a „pedepsi” un obiect de care s-a lovit un copil; văzând aceasta, copilul se oprește brusc din plâns. La Ion Creangă putem găsi un asemenea exemplu: Nică era „tratat” prin intermediul unei formule magice, mama sa pedepsind pământul sau lemnul de care copilul se lovea, pentru ca să-i treacă durerea²⁴⁷.

Așa cum discuția despre magie duce la o prezentare a tipologiei practicantului „profesionist”, Lévi-Strauss și Frazer pășesc pe aceleași cărări atunci când identifică o anumită prefăcătorie a vrăjitorului, de cele mai multe ori conștientă: „trebuie să amintim mereu că orice credință și orice pretenție impusă de un magician sunt false ca atare; niciuna dintre ele nu poate fi menținută fără înșelăciune, conștientă sau inconștientă”²⁴⁸. După cum consideră Frazer, vrăjitorul care crede în asemenea tehnici se află, pe bună dreptate, într-o primejdie mult mai mare decât vrăjitorul, care este conștient de rolul de impostor pe care trebuie să-l joace pentru binele social. Dacă ar fi să vorbim cu adevărat despre o terapie, primejdia vine tocmai din lipsa pe toate planurile a legăturii dintre ritualul îndeplinit și orice efect care are pretenția imediatului, fără largul concurs al unui psihic foarte sugestiv, deschis spre persuadare și plin de credință, care duce, de fapt, greul procesului terapeutic. Vrăjitorul, care crede în ceea ce face, nu va găsi argumente pentru insuccesul său și va risca ostracizarea sau moartea, pe când vrăjitorul, conștient de rolul său fals, e veșnic pregătit pentru eșec, „așa cum se întâmplă adesea”²⁴⁹. Întrebarea care se naște

²⁴⁶ James George Frazer, op. cit., p. 94.

²⁴⁷ Vezi Ion Creangă, Opere, București, Editura Meridiane, 1963: „[Mama] ... bătea pământul sau perețele, sau vr-un lemn, de care mă păleam la cap, la mână sau la picior, zicând: Na, na! și îndată-mi trecea durerea...”, p. 80.

²⁴⁸ James George Frazer, op. cit., p. 100.

²⁴⁹ Ibidem.

astăzi în mod natural, despre posibilitatea existenței meseriei și a grupului dispus să creadă așa ceva, în ciuda rezultatelor rare, ar putea fi contracarată printr-o altă întrebare: nu se întâmplă și astăzi la fel, în mai toate curentele religioase?

Concluzia cu privire la impactul magiei asupra grupului este dostoevskiană și pregătește parcursul lucrării Creanga de aur pentru capitolul care abordează religia: „la acest stadiu al evoluției sociale puterea supremă tinde să cadă în mâinile unor oameni având inteligența cea mai pătrunzătoare și caracterul cel mai lipsit de scrupule”²⁵⁰.

Frazer evidențiază și o serie de asemănări între gândirea magică și gândirea religioasă, stabilind și o descendență directă între magie și știință, prin credința că aceleași cauze trebuie să producă, de fiecare dată, aceleași efecte. Credința reprezintă, prin urmare, chintesența magiei, a științei, dar și a religiei, care are un scop bine stabilit: „să obțină îndurarea zeității”²⁵¹. Trăsăturile divinității sunt, prin mimetism, responsabile de cele ale oamenilor, iertarea, puritatea sau jertfele de sânge declanșând comportamente care să imite „perfectiunea naturii divine”.

Tezele propuse de psihanaliză au sugerat însă exact contrariul, făcând din divinitate o justificare a umanului și o temperare sau o echilibrare a pornirilor morbide instinctuale.

Ca urmare, vom constata că strânsa legătură dintre religie și magie duce la apariția unor credințe și, mai apoi, a unor comportamente care combină cele două instanțe, confuzia perpetuându-se până spre perioada modernă și – îndrăznim să spunem – chiar contemporană. Ceremoniile sau sacrificiile, spune Frazer, sunt adesea însoțite de mici variații profane, care amintesc mai degrabă de descântec. „Vechea magie a fost adevăratul fundament al religiei”²⁵², afirmă antropologul, invocând, pentru a demonstra apropierea dintre magie și religie, și un exemplu: o majoritate din populația Europei moderne credea că preoții ar deține o putere specială, prin care stăpânesc fenomenele naturii, mai ales pe acelea care se opun stării de bine spre care comunitatea umană tinde permanent.

Îndepărtarea de magie a survenit în mod natural, prin falsitatea pe care o presupune practicarea acesteia și, mai ales,

²⁵⁰ James George Frazer, op. cit., p. 100.

²⁵¹ Ibidem, p. 110.

²⁵² Ibidem, p. 115.

prin lipsa rezultatelor asociată factorului vizibil, uman: „Mințile mai agere trebuiau să observe cu timpul că ceremoniile nu duc la rezultatele pentru care erau destinate și despre care majoritatea tovarășilor mai naivi continuau să creadă că se produc”²⁵³.

A descoperi ineficiența practicilor magice a fost primul și cel mai important pas spre abandonarea – lentă – a majorității obiceiurilor; omul nu putea abandona însă un sistem de gândire fără să îl înlocuiască. Neputința de a controla fenomenele care îi puneau viața în pericol a adus o „recunoaștere a ignoranței și slăbiciunii omenești”²⁵⁴. Chiar și suspiciunea că, în realitate, nimic nu se lega de ritualul magic, de cele mai multe ori atât de teatral, datorită talentului vrăciului, a dus la înlocuirea liniștii cu angoasa, dar și cu apariția primelor raționamente care pot fi numite religioase: „Dacă vasta lume își urma calea fără ajutorul lui, [...] lucrul acesta se întâmpla fără îndoială din cauză că existau alte ființe asemănătoare lui, care, deși nu putea fi văzute, îi îndrumau mersul și dădeau naștere tuturor șirurilor de evenimente”²⁵⁵. Aceste ființe devin purtătoare ale mesajelor și parteneri de dialog, omul fiind în mod clar, de această dată, într-o poziție de subordonare umilă, pentru a fi ferit de primejdii și pentru a avea spor în toate acțiunile întreprinse. Frazer vede în evoluția de la acceptarea existenței unei puteri superioare, nevăzute, la dependența totală față de divinitate un proces lent de transformare a credinței, desfășurat în decursul unei perioade foarte îndelungate. Încercarea directă de a influența natura, specifică magiei, a fost înlocuită prin efortul indirect, intermediat, de a stăpâni universul.

Mai mult, James Frazer nu trece cu vederea, în cercetarea sa, nici abordarea cultului arborilor, despre care am vorbit deja din perspectiva arhetipologiei jungiene. Era normal ca registrul vegetal, în special copacii, să devină centre de spiritualitate și de semnificație socială pentru oameni – dacă avem în vedere faptul că Europa era acoperită, cu mult înainte de Evul Mediu, dar și o bună bucată de timp după, de păduri dese, în care luminișurile puteau fi găsite doar cu mare dificultate. Măsura adevărată a suprafețelor de pământ acoperite de păduri poate fi ghicită din exemplele invocate în Creanga de

²⁵³ James George Frazer, op. cit., p. 123.

²⁵⁴ Ibidem.

²⁵⁵ Ibidem, p. 125.

aur: „Germanii pe care i-a interogată Cezar călătoriseră două luni prin pădure, fără să ajungă la capătul ei”²⁵⁶.

Teama oamenilor de a intra în pădure, regăsită astăzi ca vestigiu în mai toate basmele și producțiile artistice, cinematografice, era asociată posibilității reale de a se rătăci într-o întindere fără cărări, prin care negustorii, de exemplu, nu se aventurau niciodată. Analiza lingvistică a diferitelor limbi care au însoțit expansiunea romană a arătat că dumbravă, poiană, stejar sunt, în anumite limbi, identice cu templu. Importanța cultului arborilor reiese din mulțimea exemplelor de care studiul lui Frazer abundă. Doborârea unui copac, cojirea lui sau folosirea lemnului fără permisiune, în diferite scopuri, atrăgea după sine o pedeapsă care i-ar frapa astăzi pe majoritatea oamenilor. Alte popoare aveau convingerea că cine taie o creangă dintr-o pădure sau dintr-o dumbravă considerată sfântă „ar muri sau ar rămâne schilod”²⁵⁷.

Animismul presupus de un asemenea sistem de credințe constituie de fapt, în opinia lui Frazer, sursa unei anxietăți pe măsura regulilor. Nefericirea este potențată de tabuurile legate nu doar de animale, ci și de plante, pe care individul le respectă pentru că așa îi cere norma socială a grupului din care face parte. Însuflețirea lumii, specifică mentalului primitiv, a fost înlocuită treptat de un genocid cu mult peste cel comis de spanioli, despărțirea de cultul arborilor fiind de o brutalitate care a dus și duce neîncetat la distrugerea, prin defrișări, a condițiilor de viață pentru milioane de specii, inclusiv *Homo sapiens*. După cum spunea romancierul și eseistul francez Pascal Bruckner (n. 1948) despre natura pe care omul a „disciplinat-o”, „soarta ei se confundă cu a noastră”. Pentru Bruckner, natura, cu toate aspectele ei, considerate binecuvântări pentru oameni, a devenit astăzi un lux, rezervat unui mic număr dintre aceștia. Marea, pădurea, câmpia curată, fără intervenția violentă a omului, pot fi găsite din ce în ce mai greu, iar acest lucru este, paradoxal, spre beneficiul și spre salvarea pământului, oamenii neajungând să le distrugă: „distribuite în serie, ele sunt nu numai stricate, ci distruse (precum picturile rupestre din peșterile ce a trebuit să fie închise publicului pentru a preveni dezintegrarea). Nu trăim în epoca accesului ci a invadării: frumusețile lumii existau doar

²⁵⁶ James George Frazer, op. cit., p. 231.

²⁵⁷ Ibidem, p. 234.

pentru că erau rare și greu accesibile. Deschideți-le tuturor și le veți profana”²⁵⁸. Sau chiar distruge iremediabil, am adăuga noi.

Arborii erau tratați ca și cum ar fi fost oameni, uneori tăierea echivalând cu o crimă, chiar cu matricidul, doborârea unui copac prin care o comunitate trăia simbolic și din rodul căruia se hrănea fiind tabu. Folosirea lemnului, necesară și reglementată, presupunea, la rândul-i, alte ritualuri, pe care populațiile moderne le-ar numi „de casă nouă”. Spiritualitatea casei era menținută prin sacrificii de animale, care aveau ca scop îmbunarea spiritului pădurii, care putea rămâne în lemnul casei.

O formă deosebită a credinței în spiritul arborilor s-a păstrat, în toată Europa, în obiceiul lui Gheorghe cel Verde, descris în variantele sale de Frazer și regăsit inclusiv în România. Ritualul marchează venirea primăverii; în ajun se taie o salcie tânără, care se împodobește și sub care femeile însărcinate își lasă peste noapte niște haine: „dacă a doua zi de dimineață găsesc o frunză pe haină, știu că vor avea o naștere ușoară”²⁵⁹. Bolnavii și bătrânii cer simbolului putere și sănătate. Un tânăr îmbrăcat în frunze și flori, dublu al copacului și simbol al lui Gheorghe cel Verde, împarte uneori mâncare animalelor din sat, pentru ca acestea să nu ducă lipsă de hrană în anul respectiv.

De la planul vegetal se trece la cel strict uman, una dintre temele importante ale antropologiei culturale fiind raportarea oamenilor la propria umbră sau la imaginea reflectată. Despre „stadiul oglinzii”, reper important în abordarea temei, am discutat deja, Frazer mizând exclusiv pe reacțiile notate și studiate în literatura de specialitate a vremii. Astfel, el deduce că, pentru „primitivi”, umbra sau oglindirea chipului reprezintă sufletul sau, cel puțin, o parte importantă din acesta. La baza observației și a analizei se află seria largă de credințe legate de umbră sau de oglindire, ca surse de pericole. Dacă umbra este lovită, călcată sau agresată cu orice obiect dăunător fizicului, individul va suferi consecințe nefaste sau va muri. Fiind o parte vitală a omului, umbra poate să reprezinte, la fel de bine, un potențial pericol pentru alții, evitându-se chiar umbra animalelor considerate nefaste²⁶⁰. După cum inventariază Frazer, umbra femeilor și umbra persoanelor îndoliate vor provoca boala și

²⁵⁸ Pascal Bruckner, *Mizeria prosperității. Religia economismului și dușmanii săi*, traducere din limba franceză de Vasile Zincenco, București, Editura Trei, 2002, p. 158.

²⁵⁹ James George Frazer, *Creanga de aur*, vol. I, p. 266.

²⁶⁰ Idem, *Creanga de aur*, vol. II, p. 120.

uneori moartea, necesitând, în grupul care împărtășește o asemenea credință, atenționări dintre cele mai serioase.

Sacrificiul animal folosit la baza construcțiilor, pentru a da stabilitate clădirii, a fost înlocuit, din rațiuni economice, prin sacrificarea umbrei unui individ, care, de cele mai multe ori, era atras și păcălit în acest sens: „constructorul [...] măsoară pe ascuns corpul, o parte din corp, sau umbra și îngroapă măsura sub piatra de temelie ori așază piatra de temelie peste umbra omului”²⁶¹. Credința că omul va muri în scurt timp a făcut ca ritualul să fie din ce în ce mai rar întâlnit, iar meseria de „negustor de umbre” a dispărut treptat. În România, obiceiul se întâlnea în mai toate zonele țării, construcțiile în lucru aflându-se, mai ales la început, sub incidența unor angoase asociate cu furtul umbrei. Inclusiv literatura română contemporană ne oferă un exemplu elocvent de astfel de sacrificiu: în romanul *Orbitor*. Aripa stângă (1996) de Mircea Cărtărescu, un copil trebuie să-și sacrifice umbra, mai mult sau mai puțin voluntar, pentru ca grupul din care face parte să poată trece în siguranță peste Dunărea înghețată²⁶². Ca parte a corpului, umbra a constituit o importantă și dificilă temă și în accepțiune psihologică, dar și pentru artiști, care au descoperit, în lipsa luminii care însoțește omul, valențe și semnificații nebănuite.

Și reflectarea imaginii echivalează, la multe popoare, cu credința despre umbră. În România și nu numai, obiceiul de a acoperi sau chiar de a întoarce oglinda din casă în cazul decesului unui membru al familiei reprezintă o mărturie despre credința că sufletul, „ieșit din om sub forma imaginii sale în oglindă”, ar putea fi „răpit de fantoma defunctului”²⁶³. Atenția față de imaginea oglindită se îndreaptă și spre persoanele bolnave, care sunt în pericol de a-și pierde foarte ușor sufletul, dacă se privesc în oglindă.

Printre toate atenționările cu privire la suflet, Frazer o discută și pe cea referitoare la mâncat și la băut. Credința popoarelor „primitive” era că în timpul mâncatului sufletul poate fi, prin magie, smuls sau înlocuit cu un suflet răătăcitor, rezultând

²⁶¹ James George Frazer, *Creanga de aur*, vol. II, p. 122.

²⁶² Victor Ieronim Stoichiță, *Scurtă istorie a umbrei*, ediția a doua, traducere din limba engleză de Delia Răzdolescu, București, Editura Humanitas, 2008. Vezi, în acest sens, și Călin-Horia Bârleanu, Mircea Cărtărescu. *Universul motivelor obsedante*, Iași, Editura Universitas XXI, 2011, p. 196.

²⁶³ James George Frazer, op. cit., p. 123.

o viziune dinamică, în virtutea căreia „spiritul care se află în corp îl părăsește și se întoarce în el prin gură”²⁶⁴.

Comportamentele generate de un asemenea tabu au făcut ca în special regii, dar și „oamenii de rând”, să mănânce exclusiv cu ușile închise, pentru a îndepărta pericolul unei intrări nedorite, accidentale. În acest sens, în Creanga de aur sunt oferite inclusiv câteva exemple de situații în care astfel de „surprize” făcute regelui care mânca s-au terminat cu pedeapsa capitală. Nu putem să nu comparăm viziunea propusă de Frazer asupra pericolului la care este supus omul în timpul mesei cu episodul din Eden, unde, tot prin intermediul mâncării, „șarpele” își face loc, pentru totdeauna, în viața oamenilor.

Fără a se referi la Scripturi, antropologul scoțian discută, din păcate nu foarte pe larg, și un alt obicei care poate părea neobișnuit – în ciuda faptului că nu există creștin care să nu fie familiarizat cu el: sacrificarea fiului regelui. Ritualul a fost întâlnit la populațiile indigene, fiul fiind, în fapt, un reprezentant al regelui-tată, ca personaj divin, direct responsabil de binele comunității peste care guvernează: „Tradiția care lega sacrificiul regelui sau al copiilor săi de o mare foamete se referă în mod clar la credința [...] că regele răspunde de starea vremii și a recoltelor”²⁶⁵.

Moartea violentă reprezintă un concept-cheie pentru decriptarea ritualului de la Nemi, care a constituit și pretextul inițierii demersului științific concretizat în Creanga de aur. Regele pădurii de lângă Nemi era o întruchipare a spiritului vegetației / arborelui, puterile sale fiind legate de recoltele bogate sau de rodul pomilor, iar viața sa intrând sub auspiciile unor reguli stricte. Frazer explică moartea violentă, provocată, „ca singurul mijloc de a-l feri de declinul inevitabil datorat vârstei”²⁶⁶. Regele pădurii trebuia omorât, pentru ca spiritul său să poată trece în întregime asupra noului preot. Forța naturală era legată de puterea și de capacitatea sa fizică, iar moartea prin înfrângere reprezenta semnul clar că preotul nu își mai putea îndeplini atribuțiile atât de importante pentru comunitate. Frazer găsește argumente suplimentare pentru acest scenariu la diferite alte populații vechi, ai căror lideri erau omorâți la primele semne de bătrânețe sau de slăbiciune, în virtutea aceleiași relații a individului cu natura și cu sporul colectiv.

²⁶⁴ James George Frazer, *Creanga de aur*, vol. II, p. 136.

²⁶⁵ Ibidem, p. 328.

²⁶⁶ Idem, *Creanga de aur*, vol. III, p. 10.

În sens filosofic, esteticianul și scriitorul Andrei Pleșu (n. 1948) face o remarcă aproape identică în Jurnalul de la Tescani, arătând că frumusețea sau intensitatea cu care sunt resimțite episoadele din viață pot rămâne la același nivel de percepție doar cu condiția de a le întoarce spatele în momentul în care efectul se află la climax. Dacă vederea unui apus de soare emoționează, pentru a păstra intactă senzația de frumos ea trebuie întreruptă, spune Pleșu, nu lăsată să-și facă efectul, nu prelungită până când soarele dispare²⁶⁷.

Al patrulea volum din Creanga de aur este, poate, și cel care provoacă cel mai mult cititorul, prin cantitatea mare de informații și prin subiectele care evocă, de multe ori, ritul creștin. Zeul mâncat la azteci, cu mult înainte de contactul cu misionarii creștini, oferă o imagine destul de fidelă a transsubstanțierii, ca parte esențială a obiceiurilor: „când turta nu este decât făină, ea este păr. Când preotul toarnă peste ea apă, devine piele. Când o amestecă, devine carne, căci atunci ea capătă consistență [...]. Când se coace devine os, căci atunci ajunge destul de tare, și osul este tare”²⁶⁸. Aluatul modelat se transforma așadar în carnea și oasele zeului, iar consumarea lui aducea cu sine o serie de reguli, nu numai de igienă, ci și de comportament.

Un capitol tratat succint de Frazer se referă la transferul răului, credință frecventă la mai toate popoarele cu trăsături arhaice, care fac confuzia între material – imaterial și corp – spirit: „Câteodată nenorocirile și păcatele întregului popor sunt trecute asupra zeului care moare și se consideră că acesta le va prelua pentru totdeauna, poporul rămânând inocent și fericit”²⁶⁹. „Răul” nu trece doar în oameni, ci și în anumite obiecte, folosite pentru a le face rău celorlalți. Antropologul face aici o remarcă referitoare la capacitatea deosebit de creativă a omului de a-și ușura, prin numeroase obiceiuri, viața sau ghinionul pe socoteala celui alt: „obiectul nu este adesea decât un instrument prin care răul se trece asupra primei persoane care îl atinge”²⁷⁰. Obiectele (plante, animale, pietre) folosite pentru a trata anumite afecțiuni erau aruncate în direcția sau pe teritoriul vecin, pentru a transfera altora boala.

Tot despre o formă de transfer, de această dată a păcatului, vorbește Frazer sub titlul Despre țapii ispășitori. O

²⁶⁷ Cf. Andrei Pleșu, Jurnalul de la Tescani, București, Humanitas, 2011, p. 20.

²⁶⁸ James George Frazer, Creanga de aur, vol. IV, p. 55.

²⁶⁹ Ibidem, p. 152.

²⁷⁰ Ibidem, p. 153.

parte importantă a evoluției omului a fost dezvoltarea, în tandem cu religia, a nevoii de a purifica – atât grupul, casa, cât și propriul trup ori spirit. Mortalitatea ridicată, specifică primelor faze de organizare a omenirii, era pusă pe seama demonilor și a spiritelor neîmpăcate. Particularitatea care atrage atenția este perioada de libertinaj moral care precede sau urmează riturilor de purificare: „extraordinara slăbire a regulilor curente de comportament în asemenea ocazii poate fi explicată fără îndoială prin purificarea generală de relele care o precedă sau o urmează”²⁷¹. Exceptând cele mai grave abateri, în asemenea momente toate impulsurile își găsesc eliberarea, rămânând nepedepsite. „Relele” de peste an sunt puse pe seama unui zeu, animal sau om, care moare pentru a purifica grupul și pentru a le permite celorlalți să trăiască în liniște până la următorul moment de purificare. Sacrificarea zeului, privit ca țap ispășitor, are pentru indivizi un caracter spiritual de înaltă semnificație, din care, după cum observă Frazer, nu a mai rămas, din păcate, decât sensul de victimă.

Apariția credinței pare să fi fost rezultatul combinării a două tipuri de comportament simbolic. Uciderea zeului pentru a i se păstra puterile, înainte ca vârsta sau slăbiciunea să i le sleiască, s-a combinat cu izgonirea, cu purificarea relor: „La început, zeul nu era ucis pentru a lua păcatele cu dânsul, ci pentru a salva viața divină [...] dar, fiindcă el oricum trebuia ucis, oamenilor le-a trecut prin minte că pot folosi foarte bine prilejul pentru a-i pune pe umeri greutatea suferințelor și păcatelor lor”²⁷².

Frazer are nevoie de două volume pentru a explica rolul jucat de creanga de aur în uciderea preotului și în preluarea puterilor acestuia. Trăvăliul argumentativ începe cu prezentarea interdicțiilor specifice regilor și preoților de a atinge pământul. În Mexic, Japonia, Tahiti sau Uganda, „cea mai ușoară atingere a pământului însemna profanarea caracterului sacru”²⁷³ specific regalității. De obicei, personajele-divinități erau purtate pe umeri sau pe brațe, iar pământul pe care îl atingeau devenea sacru. Frazer arată, intuitiv, că în gândirea primitivă sfințenia sau puterea magică trebuie să fi fost „ca o substanță fizică sau un fluid fizic cu care omul este încărcat [...] și după cum

²⁷¹ James George Frazer, *Creanga de aur*, vol. IV, p. 223.

²⁷² *Ibidem*, p. 225.

²⁷³ *Ibidem*, p. 258-259.

electricitatea poate fi descărcată prin contact cu un bun conductor tot astfel caracterul sacru sau puterea magică de care este pătruns omul se poate descărca”²⁷⁴. Aceleași credințe erau asociate soarelui, care nu era considerat vrednic de a-i lumina pe unii regi, veșnic izolați în corturi sau între pânze.

Despre sărbătorile focului Frazer discută pe larg în ultimul volum al studiului, identificând, în privința astrului și a funcției sale vitale, două mari teorii: teoria solară și teoria purificatoare. Prima se referă la ritualul de influențare a soarelui prin aprinderea focurilor, care imită puterea astrului, pentru a-l stimula să ofere în continuare lumina necesară vieții. A doua are în vedere alungarea influențelor spirituale negative; „potrivit uneia dintre teorii focul este un stimulator, potrivit celeilalte este un dezinfectant”²⁷⁵.

În finalul discuției despre cele două mari tabuuri cu privire la regii-zei, James Frazer amintește și obiceiul de a izola, de a suspenda în „colivii”, pentru perioade care variază de la câteva luni la ani de zile, fetele ajunse la vârsta pubertății.

Mitul lui Balder, divinitate nordică, fiul zeului suprem Odin, încheie procesul de construire a explicației finale: visul tânărului Balder, că va muri, este întâmpinat de celelalte divinități cu o încercare fără precedent de a-l proteja, oferindu-i imunitate în fața tuturor bolilor, animalelor sau elementelor naturii. Zeul Loki este cel care găsește slăbiciunea lui Balder în planta numită „vâsc”, prea tânără pentru a jura să nu-i facă rău tânărului zeu și care devine și arma care îl omoară din greșeală. Pe același principiu mitologic al călcâiului lui Ahile, imunitatea crescută și rezistența în fața tuturor pericolelor face ca singurul punct vulnerabil (sau: situație de vulnerabilitate) să devină mortal, în ciuda faptului că pare inofensiv. Unele mituri asociază vâscul divinității Balder și conferă plantei parazite proprietăți benefice.

În opinia lui Frazer, „creanga de aur” pare să fie chiar vâscul, iar explicația mitului se arată și ea, în cele din urmă: „Regele Pădurii este o personificare a spiritului stejarului. Ca urmare, este lesne de înțeles de ce, înainte de a putea fi ucis, trebuia să se rupă «Creanga de Aur». Ca spirit al stejarului, viața sau moartea sa se afla în vâscul de pe stejar, și atât timp cât

²⁷⁴ James George Frazer, *Creanga de aur*, vol. IV, p. 261-262.

²⁷⁵ Idem, *Creanga de aur*, vol. V, p. 44-45.

vâscul rămânea intact, Regele Pădurii, aidoma lui Balder, nu putea să moară²⁷⁶.

Toate sugestiile pe care Frazer le face cu referire la textele sacre se regăsesc detaliate într-o altă lucrare a sa, de mari proporții, tradusă în limba română sub titlul *Folclorul în Vechiul Testament*²⁷⁷, în care abordează o parte dintre capitolele biblice și le filtrează prin cunoștințele vaste despre populațiile arhaice, comparând simboluri și metafore. Povestea mesajului denaturat presupune aceleași dimensiuni de comunicare pe care le-am invocat și în teza celor 44 de cuvinte. Un animal primește, din partea unui astru sau, în unele variante, chiar din partea lui Dumnezeu, misiunea importantă de a le transmite oamenilor un mesaj de speranță, de cele mai multe ori în legătură cu viața. Din rea-voință sau din slăbiciune cognitivă, animalul inversează termenii și deci însuși conținutul mesajului, care, devenind o amenințare cu moartea, stârnește mânia divină și atrage pedeapsa asupra întregii specii. „Originea morții este atribuită greșelilor sau șireteniei”²⁷⁸, existând credința că Dumnezeu a intenționat să ofere oamenilor nemurirea, dar o greșeală de comunicare a dus la inversarea sensului.

Intuiția psihologică îl ajută pe antropolog să extragă o altă povestire, din Africa, despre nemurirea omului, două reptile-mesager și Cel foarte bătrân, figură divină cu trăsături creștine evidente. În această viziune, moartea s-a impus pe pământ nu din pricina unui mesaj transmis greșit, ci din nehotărârea divinității, care trimite mai întâi mesajul prin care transmite că oamenii vor fi muritori și, mai apoi, după ce se răzgândește, mesajul care le oferă nemurirea. Cum oamenii primiseră deja primul mesaj, despre moarte, sosirea veștilor bune îi contrariază și îi umple de neîncredere: „«Noi nu putem să ne încredem în cuvintele tale. După vorba șopârlei, oamenii vor muri.» Și de atunci, niciun om n-a mai scăpat de moarte”²⁷⁹. Cu alte cuvinte, din cauza neîncrederii, a suspiciunii și, mai ales, a temerii, oamenii aleg să creadă, din două mesaje la fel de valide, doar pe primul.

Atât Epopeea lui Ghilgameș, cât și Măgarul de Aur reprezintă metafore ale umanității. Prin vechimea textelor, mai ales în cazul celui sumero-babilonian, se poate invoca o

²⁷⁶ James George Frazer, *Creanga de aur*, vol. V, p. 166.

²⁷⁷ James George Frazer, *Folclorul în Vechiul Testament*, traducere și adaptare de Harry Kuller, București, Editura Scripta, 1995.

²⁷⁸ Ibidem, p. 31.

²⁷⁹ Ibidem.

legitimată suplimentară atunci când vorbim despre autenticitatea trăirii ritualului cu specific primitiv. Pornind de la exemplele oferite de Vechiul Testament, Frazer identifică un specific comun de substituire folosindu-se pieile animalelor, cum ar fi, în cazul în care se adoptă un copil, pielea animalului sacrificat, reprezentând metafora placentei, de care copilul se desprinde spre noua viață, în noua familie: „se acoperă mâinile și ceafa persoanei respective cu pielea sau grăsimea animalului sacrificat”²⁸⁰. În unele cazuri, mama adoptivă mimează procesul nașterii, cu ajutorul pieilor și al diferitelor organe de origine animală, respectându-se, prin simulare, aproape toate etapele nașterii naturale. În alte situații întâlnite de antropologi, înfășurarea cu o parte din pielea animalului este suficientă pentru a se realiza identificarea completă cu acesta.

Nașterea și re-nașterea marchează, în mentalul primitiv, o schimbare majoră de stare a individului, mitul devenind aici exemplu: „când Hercule a fost ridicat la rang de zeu, Zeus, tatăl său divin, a convins-o pe Hera să-l adopte pe bastard ca pe propriul ei fiu [...], s-a întins pe pat, l-a strâns pe Hercule la piept și l-a lăsat apoi să cadă jos, sub veșmintele ei”²⁸¹.

Vastele colecții de credințe și de practici religioase culese și analizate de James Frazer oferă o nouă imagine de ansamblu, în care omul cu trăsături primitive se arată a fi la fel de complex, în privința structurii psihice, ca și omul cu trăsături moderne. Atâta doar că ritualurile vechi au fost înlocuite prin altele, mai noi, fără de care, cel puțin aparent, Homo sapiens nu ar putea să-și trăiască viața.

4.2. Émile Durkheim și Formele elementare ale vieții religioase

Numele lui Émile Durkheim este legat mai degrabă de sociologie decât de antropologie, însă conexiunile dintre cele două discipline sunt atât de puternice, încât a stabili un domeniu prioritar pentru savantul francez reprezintă o falsă problemă.

Studiile sale au contribuit decisiv la schițarea unui tablou coerent în privința evoluției speciei umane în ceea ce reprezintă, poate, cel mai sensibil punct al ei: religia. Pentru a începe lucrul

²⁸⁰ James George Frazer, *Folclorul în Vechiul Testament*, traducere și adaptare de Harry Kuller, București, Editura Scripta, 1995, p. 99.

²⁸¹ Ibidem, p. 103.

la cea mai importantă operă a sa, Émile Durkheim a teoretizat câteva principii, care au fundamentat locul sociologiei între celelalte științe academice.

Lucrarea *Regulile metodei sociologice* a reprezentat, astfel, scrierea care a declanșat revoluționarea științifică a disciplinei, atât prin propunerile lansate de antropolog, cât și prin controversele care s-au iscat după publicarea primei ediții.

Una dintre propunerile studiului este ca faptele sociale să fie tratate ca lucruri. Această – aparent – simplă propunere se dovedește însă dificil de abordat, în principal printr-o istorie științifică în care o asemenea sugestie a schimbat radical metoda de plasare a cercetătorului față de obiectul studiat: „Lucru este orice obiect al cunoașterii care nu este în mod natural pătruns prin inteligență”²⁸². Ca urmare, abordarea unui fapt social cere, pentru o mai bună analiză și înțelegere, o ieșire din sine, pe calea observației și a experimentului – sugerează Durkheim, care propune, pentru un demers științific autentic, obiectiv, „o anumită atitudine mentală”, fără bagajul de informații specifice și care să ofere senzația că cercetătorul știe câte ceva despre obiectul asupra căruia se apleacă.

Constrângerea și relația ei cu un anumit conformism mental reprezintă un alt punct nevralgic în economia studiului, prin faptul că acțiunile oamenilor devin, de multe ori, automatisme impuse. Acțiunile sau gândurile individului reflectă, de regulă, tipare specifice, impuse, iar credințele și practicile întâlnite într-un grup sunt preluate de la generațiile anterioare²⁸³.

Domeniul sociologiei cuprinde un grup concret de fenomene, puterea de constrângere aflându-se în centru prin prezența, în paralel, a sancțiunilor: „Este fapt social orice fel de a face, fixat sau nu, susceptibil să exercite asupra individului o constrângere exterioară; sau, mai mult, care este general pentru o întreagă societate dată, având în același timp o existență proprie, independentă de manifestările sale individuale”²⁸⁴.

Pentru a testa și a demonstra eficiența raționamentului sociologic și a regulilor propuse, Émile Durkheim abordează o temă care poate fi regăsită în absolut toate societățile, indiferent de distanța temporală. În ciuda unor diferențe de natură lingvistică sau comportamentală, existența oamenilor care au

²⁸² Émile Durkheim, *Regulile metodei sociologice*, traducere din limba franceză de Dan Lungu, Iași, Editura Polirom, 2002, p. 19.

²⁸³ Ibidem, p. 43.

²⁸⁴ Ibidem, p. 47-48.

atrás pedeapsa ca urmare a unui derapaj comportamental este dincolo de îndoială. Invocând date statistice, antropologul arată că, în ciuda evoluției umane, incidența crimei, ca realitate socială prezentă dintotdeauna, deci normală, nu scade, ci – paradoxal, poate – crește.

Din perspectiva sociologiei, crima este o realitate care își demonstrează normalitatea prin prezența constantă, fără a depăși un anumit nivel: „A plasa crima printre fenomenele normale ale sociologiei [...] înseamnă a afirma că este un factor al sănătății publice, o parte integrantă a oricărei societăți sănătoase”²⁸⁵. Crima poate juca, în egală măsură, un rol important în evoluția sistemului moral, dar și a celui ideologic, științific. Exemplul invocat de Durkheim este inatacabil: „Potrivit dreptului atenian, Socrate era un criminal și condamnarea lui era justă. Totuși, crima sa, și anume independența de gândire, era utilă nu numai omenirii, ci și patriei sale”²⁸⁶. Asemenea exemple se regăsesc în toată istoria, ideile noi, revoluționare, care au devenit motoare pentru științe fiind atacate ca derapaje, iar autorii lor, executați pentru că s-au abătut de la ceea ce era considerat normal, lege. Criminalul devine, în lumina acestor idei, nu exclusiv un corp străin, periculos, ci „un agent regulator al vieții sociale”. Răul care trebuie eradicat reprezintă o utopie periculoasă și o lipsă de realism, integrarea sa într-un sistem și stabilirea unor reguli (în cazul crimei: pedepse) reprezentând singura modalitate cu adevărat utilă de abordare a fenomenului.

Putem invoca aici și un exemplu mult mai modern pentru ceea ce se poate numi „crimă”, în sensul de „încălcare a legii”: dependența de droguri a devenit, în societatea modernă, o realitate pe care specialiștii din diferite domenii au încercat, în zadar, să o combată prin numeroase metode – fapt care a dus la explozia numărului de boli asociate consumului de narcotice cu grad ridicat de risc și a crimelor care aveau ca motor nevoia de droguri. Ultimii ani au adus o abordare complet diferită a fenomenului: nu prin interdicție, ci prin gestionare. Dependenții de droguri primesc ajutor sub forma stupefiantelor gratuite, însoțite de condiții de administrare igienice, ceea ce duce la reușită acolo unde până acum s-a eșuat: stăpânirea răspândirii bolilor transmisibile și a criminalității asociate consumului. Unele state pun dependenții la muncă în folosul comunității,

²⁸⁵ Émile Durkheim, op. cit., p. 104.

²⁸⁶ Ibidem, p. 109.

integrându-i astfel în societate pe cei considerați „devianți” și oferindu-le, la final de zi, alcool sau droguri și o sumă de bani.

Una dintre metodele fundamentale ale abordării sociologice este cea a variațiilor concomitente, conform căreia crima, sinuciderea, natalitatea sau economisirea pot fi analizate obiectiv în relația lor cu grupul: „Pentru a da rezultate ajung câteva fapte”, iar „dacă două fenomene variază la fel, poți fi sigur că te afli în prezența unei legi”²⁸⁷. Faptele sociale, indiferent de complexitatea lor, trebuie urmărite în manifestarea integrală din societatea supusă studiului.

Formele elementare ale vieții religioase reprezintă un adevărat tratat de antropologie a religiei, în care Durkheim adună cele mai relevante exemple cu privire la formele inițiale de la care a evoluat religia, așa cum este percepută astăzi. Dincolo de importanța definirii fenomenului religios, autorul abordează pe larg animismul și naturismul, caracteristici principale ale religiei. Și totemismul face obiectul unei discuții ample, sub toate formele sale de manifestare la populațiile numite de antropolog „inferioare”. Ritualul, ca manifestare specific religioasă, îi atrage atenția, el punând în discuție relația spirit – zeu – om²⁸⁸.

Credințele religioase sunt, pentru Durkheim, specifice unui grup determinat, care aderă la ele prin practicarea ritualurilor specifice: „nu sunt admise doar cu titlu individual de către toți membrii colectivității, ci constituie ceea ce conferă unitate grupului uman”²⁸⁹. Unitatea oamenilor prin intermediul sacrului și adoptarea acelorași norme morale poate fi numită, mai simplu, biserică.

Religia nu poate face obiectul cercetării sau al discuției în absența Bisericii, organizarea în grupuri, structuri, de corp și ideologice, reprezentând principala diferență dintre religie și magie. Cea din urmă se deosebește, în principal, prin numărul mai mic de adepți, dar și prin lipsa de coeziune simbolică a membrilor, pentru că „nu există Biserică magică”²⁹⁰. Dezvoltarea teoriilor privind religia, în comparație cu sora ei vitregă, magia, îl ajută pe antropolog să elaboreze o definiție: „O religie este un sistem unitar de credințe și practici relative la lucruri sacre, adică separate, interzise, credințe și practici care unesc într-o aceeași

²⁸⁷ Émile Durkheim, op. cit., p. 176.

²⁸⁸ Émile Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*, Iași, Editura Polirom, 1995.

²⁸⁹ Ibidem, p. 51.

²⁹⁰ Ibidem, p. 52.

comunitate morală, numită Biserică, pe toți cei care aderă la ea”²⁹¹.

Încercarea de a repera primele forme de manifestare religioasă îl duce pe Durkheim la conceptul de animism, despre care am discutat deja. Antropologul nu vede în relația cultului strămoșilor cu animismul o legătură care determină credința în ființe spirituale, după cum nu vede în moarte un generator real de religiozitate, în forme elementare. Analogia moarte – somn, atât de invocată de psihologie și de antropologie înainte de el, este supusă dezbaterii și îndoielii: „de ce și-ar schimba sufletul complet natura doar pentru că s-a detașat de trup?”²⁹² Înțelegerea morții, în sensul popoarelor inferioare, este complet diferită în accepțiunea antropologului francez: „nemaifiind atașat unui sălaș familiar, acum el poate face oricând ceea ce altădată putea face doar noaptea”²⁹³. Somnul e considerat, prin urmare, nu doar apropiat de moartea ca stare, ci și o formă de libertate, nesupusă regulilor și convențiilor lumii reale.

Un alt argument puternic, invocat de Durkheim în defavoarea relației dintre moarte și religiozitate, urmând principiul cauzalității în timp, arată că la originea trăirii și a organizării religioase trebuie să fi stat ceva mai mult decât dispariția, prin deces, a membrilor comunității. Autorul invocă o credință pe care am prezentat-o deja și care leagă sufletul de trup, starea sufletului de puterea și vigoarea trupului: „moartea are drept efect mai curând slăbirea energiilor vitale decât regenerarea lor”²⁹⁴. Rănirea trupului aduce sufletului exact aceeași stare, după cum este valabilă și reciproca, moartea ritualizată pentru a păstra intactă puterea spiritului din individ reprezentând, în mentalul arhaic, singura soluție.

Moartea ca eveniment social provoacă reacții diferite în rândul indigenilor, ea reprezentând cu adevărat o bază fundamentală pentru animism: „cele dintâi ființe sacre au fost sufletele morților, iar întâiul cult, cel al strămoșilor”²⁹⁵. Ritualul poate avea un caracter periodic, prin diverse ceremonii legate de morții grupului ori ai familiei; în alte cazuri, moartea este asociată cu obiceiuri care, imediat după îndeplinire, îl scutesc pe individ de orice altă îndatorire. Înhumarea, doliul sau răzbunarea,

²⁹¹ Émile Durkheim, op. cit., p. 54.

²⁹² Ibidem.

²⁹³ Ibidem.

²⁹⁴ Ibidem.

²⁹⁵ Ibidem, p. 68.

după caz, aduc o încheiere a relației cu decedatul: „după ce oasele s-au curățat și doliul s-a încheiat, cei rămași în viață nu mai au nicio datorie față de rudele dispărute”²⁹⁶. Aceste ritualuri nu pot fi însă puse într-o legătură care să fi dus la nașterea cultului religios, incomparabil mai complex și cu trăsături permanente.

Aspectul divinității reprezintă un alt domeniu în care Durkheim aduce o serie de completări importante, punând sub semnul îndoii tendința omului de a proiecta în exterior anumite trăiri și reprezentări. Primele ființe spirituale studiate în planul evoluției umane nu erau asemănătoare omului. Potrivit observațiilor lui Durkheim, antropomorfismul este specific civilizațiilor avansate, nu celor primitive, care își reprezentau zeii fie sub formă de animale, fie exclusiv prin forme vegetale. Indiferent de natura și de scopul divinității, solare sau terestre, reprezentările animaliere, mai ales, dar și cele vegetale primează în majoritatea comunităților cu mod de organizare primitiv: „ca să aflăm un zeu alcătuit exclusiv din elemente omenești, trebuie să ajungem în istoria lumii până aproape de creștinism”²⁹⁷.

Naturismul este pus de Durkheim în relație cu o serie de postulate lingvistice, similare ca abordare structuralismului lui Claude Lévi-Strauss. Primul și cel mai important pas a fost apariția cuvintelor și legătura acestora cu diferitele divinități ascunse în lucruri. Dacă pentru cuvântul „cer” se pot folosi mai mult de douăzeci de cuvinte, arată Durkheim, oamenii și-au „imaginat că ele formau o aceeași familie și li s-au inventat genealogii, o stare civilă, o istorie”²⁹⁸. Fiecare divinitate a dobândit, astfel, o adevărată biografie, iar ceea ce era confundat, inițial, a sfârșit „prin a se deosebi și a fi determinat”, luând naștere noțiunea de divin²⁹⁹.

Cercetarea formelor elementare de manifestare religioasă implică și capcane, greu de identificat uneori. Pe bună dreptate, antropologul pune la îndoială uimirea specifică oamenilor care începeau să descopere lumea, uimire pe marginea căreia antropologii au formulat nenumărate teze. Argumentul principal invocat aici este tocmai monotonia specifică lumii: „soarele se arată la orizont în fiecare dimineață și apune în fiecare seară; în fiecare lună, ciclul selenar este același; fluviul

²⁹⁶ Émile Durkheim, op. cit., p. 68.

²⁹⁷ Ibidem, p. 72.

²⁹⁸ Ibidem, p. 81.

²⁹⁹ Ibidem.

curge neîntrerupt în albia lui”³⁰⁰. Fenomenele ieșite din comun, firești pentru lumea omului, ca eclipsele, norii, revărsarea apelor sunt privite ca „perturbări trecătoare ale căror amintiri se șterg cu timpul; ele nu ar putea fundamenta sistemele stabile și permanente de idei și practici care constituie religiile”³⁰¹.

În ciuda unui raționament valid, se pierde aici din vedere faptul că neobișnuitul ia prin surprindere și că, uneori, din cauza incapacității cognitive sau culturale, omul moare sau are de suferit – ceea ce, în mod firesc, naște amintiri, reflexe și temeri care se pot transmite și moșteni în comunitate, chiar dacă evenimentul nu se mai repetă. Revenind la studiul lui Durkheim, acesta consideră, pe bună dreptate, că „jugul obișnuinței” nu poate fi abandonat fără cultură și cuget.

O altă teză a naturismului, respinsă de cercetător, susținea că elementele naturii au devenit sacre tocmai prin impresia puternică pe care o lăsau asupra oamenilor. Marile forțe cosmice, soarele, luna, muntele trebuie să fi fost principalele reprezentări ale divinității; în realitate, spune Durkheim, lucrurile stau cu totul altfel: primele ființe care au fost puse în relație cu un cult au fost cele umile, animalele și plantele stăpânite de om, „față de care omul se afla cel puțin pe picior de egalitate”³⁰².

Tribul, cu viața sa, nu poate fi descris și analizat fără abordarea totemului specific, entitate prezentă sub o formă sau alta în toate comunitățile umane analizate de antropologi. „Clasa lucrurilor ce servesc la circumscrierea clanului se numește totem”³⁰³, iar acesta este legat nu doar de clan, în totalitatea sa, ci și de indivizii care îl compun. Regula totemismului asumat social de populațiile primitive spune că două clanuri diferite nu vor avea niciodată același totem.

Dacă naturiștii tratează totemul doar prin relația pe care acesta o presupune cu divinitatea, Durkheim vede în el un adevărat blazon, o emblemă a grupului, folosită de multe ori la încheierea contractelor cu alte triburi sau cu europenii. Teoria vestigiilor este adoptată de Durkheim în mod tacit, savantul oferind un exemplu de funcționare a totemului valid până astăzi: „nobilii din epoca feudală sculptau, gravau sau desenau steme pe pereții caselor, pe arme sau pe alte obiecte” și „la fel

³⁰⁰ Émile Durkheim, op. cit., p. 86.

³⁰¹ Ibidem.

³⁰² Ibidem, p. 88.

³⁰³ Ibidem, p. 102.

procedează negrii”³⁰⁴. În cazul românilor am putea identifica mai multe astfel de totemuri, specifice unui grup și unei perioade. Lupul, de pildă, reprezintă unul dintre simbolurile sacre vechi, întâlnit ca totem pe tot teritoriul României, încă din neolitic. S-a metamorfozat în sărbătoarea Filipilor, stăpânitori ai fiarelor, în special ai lupilor, și protectori ai animalelor³⁰⁵.

Unele simboluri mai pot fi văzute astăzi pe casele din zonele de munte, reprezentările artistice vegetale sau simbolurile solare fiind vestigii ale totemismului specific zonei. Totemul ca marcă este însă regăsit nu doar pe case și pe arme, ci și pe trupurile membrilor comunității.

În cazul formelor mai vechi de totem, desenul acestuia trezea sentimente religioase. Faptul că elementele regnurilor animal și vegetal constituiau sursa principală de simboluri totemice a născut o serie de reguli de raportare la ele. Cum plantele și animalele sunt, în definitiv, o sursă de hrană, a apărut pentru prima dată un consum limitat sau interzis. Sacralitatea lor le poate include în mesele rituale, dar niciodată între alimentele frecvent consumate. Nerespectarea regulilor de consum totemic atrage după sine pedepse aspre și credința că un asemenea sacrilegiu aduce moartea. Relația omului cu totemul a generat o întregă suită de reguli, majoritatea cu caracter de interdicție. Astfel, dincolo de consum, nu este permisă uciderea animalului sau culegerea plantei, dar sunt semnalate și câteva excepții tolerate. Amintim doar un exemplu de ritual de ucidere a animalului totemic: „Omul își cere iertare pentru greșală, își mărturisește întristarea și repulsia și ia măsurile necesare ca animalul să sufere cât mai puțin”³⁰⁶.

Figurile care reprezintă totemul sunt înconjurate cu un respect incomparabil mai mare decât ființele pe care le reproduc, astfel încât Durkheim concluzionează că „imaginile ființei totemice sunt mai sacre decât ființa totemică însăși”³⁰⁷ și, ca urmare, „reprezentările totemului au deci o eficacitate mai mare decât totemul însuși”³⁰⁸. Exemplele multiple și variate care arată o funcție specifică a simbolului în cadrul grupurilor sociale îl ajută

³⁰⁴ Émile Durkheim, op. cit., p. 111.

³⁰⁵ Lucia Berdan, Totemism românesc, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2001, p. 145.

³⁰⁶ Émile Durkheim, Formele elementare ale vieții religioase, p. 127.

³⁰⁷ Ibidem, p. 128.

³⁰⁸ Ibidem, p. 129.

pe sociolog să demonstreze că „totemismul reprezintă cea mai primitivă dintre religiile cunoscute până astăzi și, probabil, chiar dintre cele existente”³⁰⁹. Religia își găsește, prin urmare, punctul de pornire în acest sistem de credințe, cu atât mai mult cu cât structura și organizarea grupurilor totemice amintesc de religie.

Lucrarea lui Émile Durkheim face clar faptul că membrii grupului nu sunt uniți de teritoriu sau de legăturile de sânge așa cum sunt uniți de emblema comună și de „aceleași legături cu aceleași categorii de lucruri”, care alcătuiesc o viață ritualizată.

Unul dintre principiile totemice identificate și descrise de cercetător se referă la forța religioasă și la existența sa nealterată în afara lucrurilor și a locurilor în care sălășluiește. O asemenea exteriorizare și păstrare a sfințeniei a fost urmată de principiul despărțirii: „când o ființă sacră se divide, ea rămâne egală sieși în fiecare din părțile sale [...], în gândirea religioasă, partea valorează cât întregul, are aceeași putere și aceeași eficiență”³¹⁰. Exemple moderne pot fi găsite fără dificultate: relicvele considerate sfinte sau drapelul unui stat primesc aceleași trăsături.

Un alt aport important pentru antropologie este adus prin analiza conceptului de mana, atribuit ca putere spirituală membrilor importanți din grup, bătrânilor, regilor sau vracilor. Prin mana se înțelege capacitatea de a produce „efecte situate dincolo de puterile omenești obișnuite, dincolo de procesele naturale obișnuite”³¹¹. Cuvântul mana presupune un grad semnificativ de sacralitate și o legătură ombilicală cu totemul, prin credința indivizilor în existența unei forțe superioare, care poate acționa „în felurite chipuri, în bine sau în rău”³¹². Puterea nu este pusă în relație cu o divinitate, ci cu un sine natural existent în lume – pentru că omul trebuie să-și dea tot interesul pentru a o obține și a o menține. Această forță nu poate fi stăpânită doar de om, ci acoperă întreaga gamă a universului uman. Dacă mana, ca principiu al puterii, se regăsește în tot universul, totemul nu este specific decât pentru anumite grupuri, care acoperă teritorii limitate.

Pentru Durkheim, religia este cel mai primitiv fenomen social și punctul de plecare pentru toate celelalte manifestări de

³⁰⁹ Émile Durkheim, op. cit., p. 158.

³¹⁰ Ibidem, p. 212.

³¹¹ Ibidem, p. 67.

³¹² Émile Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*, p. 182.

viață socială: din ea au ieșit, prin transformări succesive, dreptul, morala, arta, știința sau formele politice³¹³.

Concluzia exegeților lui Durkheim pare să ducă într-o singură direcție: pentru sociologul francez, totul este de natură religioasă. Într-adevăr, vestigiile rolului esențial jucat de religie în dezvoltarea umană sunt identificate astăzi în toate structurile sociale, indiferent de distanța care le separă. Cu toate acestea, evoluția omului de la magie spre religie nu a fost una simplă, ci una sinuoasă, de durată, care a solicitat procese cognitive și care, de multe ori, a luat o formă conflictuală. Exercițiul îndepărtării de un anumit sistem de credințe poate fi reluat, în opinia antropologilor, prin raportarea la prejudecăți și, în general, la rațiune.

Omul posedă și este posedat de credința sa, susține sociologul francez Camille Tarot (n. 1943), tocmai prin rezistența pe care religia o are în fața criticii raționale: „deși credința ascunde necunoașterea propriilor rațiuni, ea demonstrează de asemenea că are întotdeauna rațiuni mai profunde decât acelea pe care și le mărturisește. Prejudecata poate avea rațiuni ce scapă atât victimei sale, cât și criticului”³¹⁴.

Tarot subliniază și pune în evidență concluziile lui Durkheim, prejudecata nerisipindu-se niciodată ca urmare a conștientizării lipsei de rațiune. Revelația are loc tocmai în momentul în care ea începe să-și piardă din puterea pe care o avea asupra individului. Astfel, schimbarea (sau: evoluția) se produce prin neîndeplinirea funcției de adaptare la setul de circumstanțe dat.

Am arătat deja că, pentru sociologi, prejudecata și stereotipul joacă un rol de adaptare a grupului, dar și de receptare și de interpretare a realității, fără a folosi procesele cognitive superioare.

Metoda sociologică a lui Durkheim sugerează nu doar că omul se proiectează în propria religie, ci și că individul va avea întotdeauna forma societății în care trăiește, în urma unui proces lent și precis de asimilare inconștientă a normelor care guvernează acel grup. „Forma” reprezintă, de fapt, o metaforă care arată natura legăturii individului cu grupul din care face parte. Ea diferă, uneori în mod fundamental, în funcție de

³¹³ Camille Tarot, De la Durkheim la Mauss. Inventarea simbolicului. Sociologia și științele religiilor, traducere de Mihaela și Ion Zgărdău, Timișoara, Editura Amarcord, 2001, p. 165.

³¹⁴ Ibidem, p. 168.

regiune. Formele războiului dus de islam îi șochează pe occidentali, așa cum modul de viață și libertatea celorlalți frapează comunitățile conservatoare. Camille Tarot susține că Durkheim nu este, prin urmare, nici primul, nici ultimul care „observă legătura dintre diversitatea societăților și diversitatea religiilor”³¹⁵. Opiniile care sugerau că singurătatea omului poate fi o stare de grație sunt astfel contrazise de sociologie. Societatea este naturală încă de la originea omului, în toate scenariile mitico-istorice cu privire la apariția sa, iar religia, ca factor universal, se regăsește, în egală măsură, în toate structurile sociale analizate de diferiți antropologi.

Raporturile dinamice neobișnuite dintre cultură și societate au reprezentat o temă importantă pentru antropologi, astfel că Émile Durkheim, completat și de nepotul său, Marcel Mauss, a adus o serie de contribuții importante la definirea noțiunii de socializare. În acest context, Camille Tarot ajunge, prin preluarea și prelucrarea ideilor predecesorilor săi, la concluzia că „societatea condiționează, limitează și produce cultură, adică acea creație colectivă, cu expresie evident socială. Dar cultura trece dincolo de societate, o prelucrează din interior, o transformă, o complexifică și în cele din urmă o și condiționează”³¹⁶. Pe de altă parte, condiționarea reciprocă pare să fie unul dintre cele mai importante aspecte ale schimbului produs între entități, adică între societate și cultură.

Ritualul poate sta ca exemplu, indiferent de natura sau de vechimea lui. Închinat unei divinități și celebrat frecvent în anumite perioade, ritualul este, fără îndoială, un produs al societății, al grupului care se raportează la magie sau la religie. Prezența constantă a unei credințe, încărcarea ei cu tabuuri și cu norme începe să influențeze decisiv comportamentele indivizilor care au creat-o. Altfel spus, omul a creat și dezvoltat, „după chipul și asemănarea lui”, un produs care a ajuns, mai apoi, să-l condiționeze în toate aspectele vieții sale.

4.3. Marcel Mauss – Eseu despre dar

Pentru a-și găsi identitatea artistică, sculptorul Constantin Brâncuși și-a părăsit maestrul, pe Auguste Rodin, rămânând în memoria colectivă prin celebrele cuvinte: „Nimic nu

³¹⁵ Camille Tarot, op. cit., p. 172.

³¹⁶ Ibidem, p. 204.

poate crește la umbra arborilor mari³¹⁷. Paradoxul afirmației nu a putut fi deconspirat fără cercetările lui Alfred Adler, care demonstrează că „umbra” – pentru a păstra metafora lui Brâncuși – ucide și stimulează, în același timp, formele de viață, care vor lupta pentru a ieși la lumină. Fără umbra unui model reușit, admirat pentru calități reale, vlăstarul nu este provocat să găsească energia vitală pentru a se dezvolta – cu atât mai mult cu cât nu găsește elemente cu care să se compare și prin care să evalueze măsura devenirii, evoluției sale.

Considerat de mulți un „celebru necunoscut”, prin comparație cu Émile Durkheim, Marcel Mauss rămâne, în ciuda umbrei uriașe a unchiului său sociolog, un cercetător care face lumină în procesul de socializare umană. Termenii *potlatch* și *kula*, teoretizați de el, devin centre esențiale pentru grupuri extinse de oameni, analiza lor și a proceselor implicate rezultând în studii rămase în istoria antropologiei culturale.

Cu ocazia diferitelor ritualuri, adesea de trecere, se ofereau ostentativ anumite daruri, iar în schimb se primea ceva abstract, simplu de perceput și de înțeles de către indigeni, însă complicat și adesea de neînțeles de către societățile moderne: puterea. „Potlatch înseamnă, la bază, «a hrăni», «a mânca»”³¹⁸. Pentru unele grupuri, socializarea este asociată cu ospetele, târgurile sau piețele în care marfa, de obicei mâncarea, se schimbă sau se consumă în comun. Un anumit spirit de competiție, de rivalitate însoțește indivizii – cu atât mai mult atunci când se invocă darul, obicei întâlnit în Malaezia, Polinezia, nord-vestul Americii, Grecia Antică sau la azteci.

Pentru anumite populații, schimbul de daruri presupune o obligație socială încărcată cu puternice valențe spirituale, *potlatch*-ul având două mari componente: „cel al onoarei, al prestigiului, «mana», care conferă bogăție, și cel al obligației absolute de a întoarce darurile de teama de a nu pierde «mana», această autoritate, acest talisman și sursă de bogăție care constituie autoritatea însăși”³¹⁹. Înțelegem importanța *potlatch*-ului dacă evidențiem, pe lângă obligația de a oferi, alte două reguli, care completează interacțiunea: obligația de a primi și obligația de a înapoia. Încălcarea uneia dintre aceste obligații nu constituie doar un păcat, în sensul religios, ci și o declarație de

³¹⁷ Cf. și „la umbra unui stejar nu poate crește niciun alt copac”.

³¹⁸ Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, traducere de Silvia Lupescu, studiu introductiv de Nicu Gavriluță, Iași, Editura Polirom, 1997, p. 51.

³¹⁹ Marcel Mauss, op. cit., p. 55.

război, prin refuzul alianței și al prieteniei. Darul devine, prin urmare, nu doar obligație, ci cutumă, obicei practicat de toți membrii unor societăți pentru a-și menține relațiile stabilite, de apropiere, dar și de superioritate, respectiv de inferioritate.

Spiritualitatea nu face corp separat în discuția despre potlatch, comuniunea creștină fiind oglindită în acest rit, cu atât mai mult cu cât „acel căruia i se dă are un anume drept de proprietate asupra a tot ceea ce aparține donatorului”³²⁰. Marcel Mauss identifică în obiceiul darului, ca socializare, o trăsătură specifică relației cu divinul: prin intermediul oamenilor se oferă daruri zeilor. Alți membrii ai colectivității, sufletele morților și natura intră sub incidența și puterea transformatoare a potlatch-ului, deoarece „se spune că schimbul de daruri aduce și abundență”³²¹.

Recunoaștem aici nu doar credința despre pomană, întâlnită în spațiul românesc, prin oferirea de alimente, de regulă străinilor, „de sufletul morților”, ci și însuși scopul unui număr important de comuniuni prin ceremonial nupțial: darul redus între timp la bani. Așa cum potlatch-ul presupune reciprocitate, regula nescrisă în comunitatea tradițională românească a echivalat orice tip de dar cu obligația înapoierii lui.

Darul are, după cum arată Mauss, și o componentă de distrugere. Primele grupuri la care s-au raportat oamenii cu darul lor erau formate din „spiritele morților și ale zeilor”³²², ca adevărați proprietari ai lucrurilor lumii. Prin distrugerea darului, de exemplu prin foc, donația făcută către spirite este întoarsă, categoria darurilor distruse incluzând orice: „Nu numai pentru a dovedi putere, bogăție și dezinteres, se trimit la moarte sclavi, se ard cărbuni prețioși, se aruncă obiecte de cupru în mare sau se incendiază casele princiare, ci și pentru sacrificarea spiritelor și zeilor”³²³.

Am menționat deja că ideea de „dar” are și o latură care sugerează superioritatea celui care-l oferă, ferind ritualul de o idealizare a unei societăți în care relațiile sunt exclusiv empatice și legate de țeluri comune. Nimeni nu poate refuza un dar, indiferent de vârstă; toți membrii grupului „se străduiesc să se întreacă unul pe celălalt în generozitate”³²⁴, rezultând adevărate

³²⁰ Marcel Mauss, op. cit., p. 66.

³²¹ Ibidem, p. 68-69.

³²² Ibidem, p. 72.

³²³ Ibidem, p. 72-73.

³²⁴ Ibidem, p. 79.

rivalități. Nu ar fi exagerat să susținem că în potlatch se regăsesc câteva deziderate sociale, cum ar fi puterea și prestigiul sau rangul. Altfel spus, capacitatea de a oferi daruri imposibil de egalat ca valoare asigură un prestigiu și un rang social mai înalt. Obligația de a întoarce gestul și imposibilitatea de a egala valoarea darului aduc un statut inferior pentru cel care trebuie să primească darul și să-l ofere înapoi sau mai departe. Ceea ce pare ideal se dovedește a fi, în fapt, încărcat cu o semnificație ascunsă, care atribuie darului și o sarcină mult prea umană, de simplă rivalitate pentru statut social.

Marcel Mauss evidențiază caracterul social al schimbului de daruri, plasându-l în centrul comunității, deoarece el există prin largul concurs al acesteia. Niciun dar nu este oferit fără martori, publicul autentificând actul, în absența codurilor sau a legilor scrise³²⁵. Prin urmare, validarea are loc la nivel social, iar lipsa simbolurilor sau a elementelor monetare va fi compensată de prezența și de conștiința socială, martoră implicată în viața fiecărui membru.

Potlatch-ul nu este singura formă de dar analizată de Mauss, kula fiind un obicei similar. Întâlnit în Siberia de nord-est, în Alaska și în anumite zone din Asia, kula se desprinde și de statutul social urmărit prin alte forme de dar. Identificat, mai degrabă, cu un fel de sacrificiu sau de pomană, ritualul poate fi numit și kula ring, sugerând mișcarea într-un circuit închis a unui obiect strict simbolic, puternic încărcat cu semnificații, adesea având un scop estetic (colier din scoici sau corali) și niciodată o valoare economică. Obiectul este dăruit și trebuie să-și schimbe în mod ciclic deținătorul, scopul fiind, în opinia sociologului ieșean Nicu Gavriluță, de a anula ierarhiile și structurile sociale care își aleg lideri doar dintre anumiți indivizi³²⁶. Fiecare membru al grupului poate deveni special prin kula, darul fiind, în acest caz, un element care destructurează lumea, pentru a-i oferi fiecărui individ șansa să se afle în centru, prin reorganizarea cu ajutorul darului simbolic³²⁷.

Obiceiul putea fi rezervat nobililor, schimbul din interiorul tribului evoluând și privindu-i doar pe cei cu posibilități mai mari, întărind atât statutul, cât și legăturile între cei aflați la același nivel social. Nicu Gavriluță identifică și în spațiul românesc o

³²⁵ Marcel Mauss, op. cit., p. 20.

³²⁶ Cf. Nicu Gavriluță, Studiu introductiv, în Marcel Mauss, Eseu despre dar, traducere de Silvia Lupescu, Iași, Editura Polirom, 1997, p. 20.

³²⁷ Ibidem, p. 22.

serie de obiceiuri care amintesc de potlatch și de kula, cum ar fi „umblatul cu pasca” sau „ploconul la nași.” Colindul și răsplata acestuia ar putea intra sub incidența aceluiași schimb ritualizat de daruri – cel puțin în forma tradițională, veritabilă, în care colinda aduce o binecuvântare și este răsplătită cu diferite alimente: colaci, mere, nuci etc.

Scriind Eseu despre dar, Marcel Mauss pare să înțeleagă pericolul interpretărilor utopice ale obiceiului de a dăru și subliniază că în potlatch „se pierde ca la război sau ca la jocurile de noroc, ca la curse sau ca în lupte”³²⁸. Un asemenea tipar de comportament social ar putea fi identificat și în epoca prezentă, susține autorul, cu atât mai mult cu cât ospitalitatea a devenit o marcă pentru multe popoare sau familii, care ar risca mai degrabă să rămână fără nimic decât să lase impresia că ar avea un statut social inferior. Mesele, nunțile sau botezurile și, în general, momentele de trecere și sărbătorile forțează oamenii la eforturi financiare pe care, uneori, nu le pot acoperi decât cu mare dificultate. Darul reprezintă o marcă a individului, evidențiind, de multe ori, dictonul conform căruia prin cadou arătăm cât de puține știm unii despre ceilalți. Derapajul de la simbolic, de la comuniune la rivalitate, supunere și prestigiu nu este propriu-zis un derapaj cât, mai ales, un inevitabil specific uman.

Camille Tarot nuanțează și aduce un plus de informație în privința schimbului de tip kula, darul intrând într-un cerc de circulație tribală, care se lărgeste treptat, conectând indivizii și grupurile sociale. Ceea ce era tribal la început și punea în mișcare doar indivizi aparținând aceluiași cerc se extinde treptat, cu un „nou cerc având o dimensiune internațională între triburile sau insulele care la distanțe considerabile țin și ele, prin aceleași procedee, legături sociale, politice, economice și în același timp religioase”³²⁹.

Astfel, Tarot face diferența între potlatch și kula tocmai prin necondiționarea economică presupusă de ritul kula, dispărut astăzi: „schimbul nu este în primul rând și în esență de natură economică sau cu o finalitate utilitară ci, dimpotrivă, social, de la bun început, imediat și intrinsec”³³⁰.

³²⁸ Marcel Mauss, op. cit., p. 117.

³²⁹ Camille Tarot, op. cit., p. 532.

³³⁰ Ibidem.

4.4. Claude Lévi-Strauss

Am discutat deja despre structuralismul antropologic propus de savantul francez de formație sociologică, operele sale reprezentând repere fundamentale pentru disciplina noastră. Abordarea lui Lévi-Strauss poate produce însă și unele ușoare confuzii, el numărându-se printre puținii teoreticieni care discută critic rolul distructiv al omului în natură. Raportându-se în permanență la „marea civilizație occidentală”, Lévi-Strauss subliniază reversul medaliei constituite de „minunile de care ne bucurăm”: „ordinea și armonia Occidentului cer în același timp eliminarea unei mari cantități de subproduse nocive care astăzi, infectează pământul”³³¹.

Experiența uriașă acumulată în urma cercetărilor pe teren îi permite antropologului o serie de considerații obiective, în care, dincolo de antropologie, se poate identifica un adevărat sistem filosofic bazat pe veșnica balanță umană, oscilând între creație și distrugere. Criza de creație și veșnica foame a occidentalilor după stimuli noi, intrată în vizorul psihologiei abia cu mult timp după apariția volumului *Tropice triste*, a reprezentat pentru Lévi-Strauss o temă care poate fi intuită în multe dintre rândurile care descriu trăirile și particularitățile contactului cu „primitivii”. Nevoia de nou și de schimbare este impulsul care i-a făcut pe oameni, în trecut, să-și riște viața pentru bunuri care în prezent ar stârni doar amuzamentul.

Lemnul, vopseaua, piperul și multe alte produse au reprezentat obiectul unor expediții care generau și adunau energiile unei țări întregi: „Aceste stimulente vizuale și olfactive, acea căldură plăcută ochilor, acea delicioasă pișcătură pe limbă adăugau un nou registru claviaturii senzoriale a unei civilizații care nu-și dăduse seama cât era de fadă. Nu cumva modernii noștri [...] readuc, de pe aceleași tărâmurii, dar de data aceasta sub formă de fotografii, de cărți și povestiri, condimente morale de care societatea noastră are o nevoie cu atât mai mare cu cât simte că se cufundă în plictiseală?”³³² (s.n.). Noul a atras în permanență, iar interesul comunităților este cu atât mai mare atunci când acesta face parte din registrul uman. Acest aspect

³³¹ Claude Lévi-Strauss, *Tropice triste*, în românește de Eugen Schileru, Irina Pîslaru-Lukacsik, București, Editura Științifică, 1968, p. 42.

³³² Ibidem, p. 42-43.

privește însă, în primul rând, lumea care se bazează pe serviciile publice (electricitate, apă etc.) și siguranța, fie și iluzorie, a spațiului ei de viață.

Noutatea în registrul populațiilor indigene pare să fi provocat reacții dintre cele mai diverse, adesea de șoc și de respingere. Comunicarea reprezintă, indiferent de nivelul la care a ajuns o societate, singura instanță care poate uni oameni, cu rezultate esențiale în evoluție: „cu cât culturile umane erau mai puțin în măsură să comunice între ele și deci să se influențeze reciproc, cu atât emisarii respectivi erau mai puțin în stare să-și dea seama de bogăția și semnificația acestei diversități”³³³.

Dezvoltarea abilităților de comunicare reprezintă nu doar un câștig, prin influența decisivă la nivel de grup și la nivel de percepție și de toleranță, ci și, pentru cei care au evoluat diferit, o formă de handicap. Diferența, despre care am discutat deja, stă în centrul atenției antropologilor prin miza deosebită pe care o poartă cu sine și care se traduce în incapacitatea de a observa, clasifica, analiza și înțelege evenimentele importante. Claude Lévi-Strauss simte un asemenea pericol și constată cum, uneori, diferența de „sensibilitate” poate duce la o falsă comunicare, pe care, nici măcar în fața unor elemente de importanță majoră, sociologul nu o poate aprecia la adevărata valoare pentru grupul uman analizat: „Peste câteva sute de ani, în același loc, un alt călător, tot atât de disperat ca și mine, va deplânge dispariția a ceea ce eu aș fi putut vedea, dar mi-a scăpat”³³⁴. Soluția ar fi similară cu tehnica terapeutică a psihologiei: ascultarea activă, implicată, trebuie să fie înlocuită, la nivel de studiu social, cu privirea atentă ațintită asupra detaliului, concentrată pe cele mai mici amănunte care țin de dinamica socială. Așa cum întâlnirea terapeutică cerea o formă de schimb, în accepțiune psihanalitică, pentru a stabili o bază de încredere între cei doi actanți, terapeutul și pacientul, contactul sau comunicarea culturilor se caracterizează prin dinamism. Fiecare om „poartă în el o lume compusă din tot ce a văzut și iubit, lume în care reintră neîncetat chiar când străbate și pare a locui o lume străină”³³⁵.

Observația, ca atitudine de viață esențială, dar și ca trăsătură specifică celor care, prin natura profesiei lor, activează între oameni, devine pentru Claude Lévi-Strauss sursa celor mai

³³³ Claude Lévi-Strauss, op. cit., p. 47.

³³⁴ Ibidem, p. 48.

³³⁵ Ibidem, p. 48-49.

importante descoperiri în antropologie: „aceste scurte priviri aruncate asupra unui oraș, asupra unei regiuni sau a unei culturi sunt un bun exercițiu pentru spiritul de observație, permițându-se uneori – prin intensă concentrare [...] – să descoperim lucrurilor unele proprietăți care, în alte împrejurări, ne-ar fi rămas multă vreme ascunse”³³⁶.

Cu toate că volumul *Tropice triste* poate părea un jurnal de călătorie, prin natura observațiilor conținute el reprezintă, cu siguranță, un adevărat manual pentru spiritul etnografic. Dincolo de stilul adesea beletristic al prezentării, pare cu atât mai mult un studiu, cu cât antropologul se dovedește un umanist interesat de adevărata natură a lucrurilor. Călătoriile devin, astfel, nu doar deplasări în spațiu, ci și în timp sau într-o ierarhie socială. Contactul cu ceea ce este diferit poate da adevărata măsură a timpului pentru indivizi, dar și măsura rangului social, diferit în funcție de moneda folosită și de valoarea tranzacțiilor specifice locului. În viziunea autorului, noul, neobișnuitul ar trebui să reprezinte, pentru orice călător, indiferent de natura și de scopul deplasării sale, principalul obiectiv: „A fost un timp când călătoria îl pune pe călător în fața unor civilizații cu totul altele decât cea din care făcea el parte, impresionându-l, în primul rând, prin ciudățenia lor. Aceste ocazii devin din ce în ce mai rare”³³⁷.

Primul și poate cel mai încărcat de semnificații contact cu băștinașii pe care îl are antropologul este în regiunea Paraná din Brazilia. Astfel, și cea mai facilă remarcă are în vedere felul în care oficialitățile din a doua jumătate a secolului al XX-lea au încercat să acopere superficial vechiul mod de viață, punând la dispoziția triburilor arme de foc pentru vânătoare sau obiecte cu care să aprindă focul. Vechile tehnici de supraviețuire „se păstrează încă și în amintirile semiconștiente ale oamenilor”³³⁸, chibritul fiind imposibil de procurat pe termen lung, sau prea costisitor pentru populații care nu folosesc moneda acceptată de majoritate, iar armele fiind reduse doar la decor, depuse inutil în colțurile neumblate ale colibelor. Nativii folosesc, după cum remarcă Lévi-Strauss, arcul și săgeata cu aceeași îndemănare cu care folosesc ceilalți armele de foc; „și în felul acesta vechile moduri de viață, îngropate superficial de eforturile oficiale, își fac din nou drum”³³⁹.

³³⁶ Claude Lévi-Strauss, op. cit., p. 67.

³³⁷ Ibidem, p. 90.

³³⁸ Ibidem, p. 161.

³³⁹ Ibidem.

Comunicarea cu populațiile indigene a reprezentat de multe ori o adevărată provocare – și nu întotdeauna din rațiuni lingvistice. Cutumele și sistemul de credințe bazat pe superstiții și anxietăți făceau, de pildă, ca, în cele mai multe cazuri, băștinașii să fie imposibil de fotografiat. Etnografii au găsit, în sistemul de recompense prin bunuri sau bani, metoda cea mai potrivită pentru a respinge frica instinctivă de cameră. Incidența ridicată a întâlnirilor dintre băștinași și cercetători a dus totuși la apariția unui obicei nou din partea nativilor, ca dovadă a importanței vitale din spatele contactului cu orice element nou: „populația caduveo adoptase un sistem mai perfecționat: nu numai că pretindeau să fie plătiți pentru a se lăsa fotografiați, dar chiar mă obligau să-i fotografiez ca să-i plătesc”³⁴⁰. Altfel spus, pretutindeni unde a existat un contact cu occidentul populațiile de nativi s-au adaptat, procesul presupunând, de cele mai multe ori, apariția unor atitudini sau obiceiuri care denaturează, într-o oarecare măsură, scopul cercetărilor.

Atunci când, în ciuda piedicilor, se ajunge la câștigarea încrederii și la schimbul de informații, câștigul pentru antropologie este evident, *Tropice triste* fiind o lucrare cu multiple exemple de mituri și credințe specifice popoarelor cu aspect primitiv cu care Lévi-Strauss a interacționat. Unul dintre miturile care au trezit interesul deosebit al antropologului francez se referă la credința neobișnuită a unui trib, generată tocmai de acest mit, care le dădea siguranța că vor conduce, mai devreme sau mai târziu, lumea. Cu aspecte creștine evidente, mitul descris de Lévi-Strauss vorbește despre divinitatea supremă, Gonoenhodi, care creează triburile lumii din pământ. Această divinitate împarte fiecărui trib câte o ocupație (agricultură, vânătoare etc.), iar Înșelătorul, divinitatea opusă, vede tribul mbaya, cel în care circula mitul, uitat: „dar cum lor nu le mai rămăsese nimic, le-a revenit dreptul la unica funcție încă disponibilă: aceea de a-i opri și exploata pe ceilalți. Să fi existat oare un Contract social mai profund decât acesta?”³⁴¹, se întreabă antropologul.

Deși autorul nu dezvoltă ideea, ipoteza contractului social poate fi susținută, mitul fiind, dincolo de îndoială, una dintre formele primare de manifestare culturală complexă a omenirii, care stă ca martor, peste veacuri, pentru atitudinea față

³⁴⁰ Claude Lévi-Strauss, op. cit., p. 183.

³⁴¹ Ibidem, p. 190.

de viață a indivizilor dintr-un anumit spațiu. Observăm așadar că sistemul de credințe al popoarelor are la bază, de cele mai multe ori, un mit sau o baladă, perpetuată grație oralității specifice spațiului arhaic tradițional.

Și teoria vestigiilor își găsește un exemplu fascinant în capitolul care prezintă o parte din universul populației caduveo, care practica pictura pe chip și pe trup. Măsura în care credința și fidelitatea față de ritual erau respectate putea fi lesne probată, membrii comunității uitând uneori de vânatoare, de pescuit sau de familie pentru a termina pictatul chipului sau al corpului. Lévi-Strauss identifică și o trăsătură erotică a obiceiului, susținută de incidența deosebit de mare a însoțirilor dintre femeile caduveo și bărbații din întreaga regiune, care le caută pentru farmecul provocator cu care liniile și nuanțele le scot în evidență frumusețea: „cred că niciodată efectul erotic al fardurilor nu a fost exploatat atât de sistematic și de conștiincios”³⁴².

Religia reprezintă și pentru antropologul francez una dintre dimensiunile specific umane, el sugerând că la originea apariției sale se află atitudinea complexă a omenirii în fața morții. Izvoarele care arată că la limita inferioară a speciei, omul de Neanderthal, morții aveau parte de un tratament special, care includea morminte sumar amenajate, constituie pentru Lévi-Strauss dovezi concrete, care arată că „totul se petrece ca și cum s-ar fi încheiat un contract între morți și vii”³⁴³.

Tema „contractului social” poate fi observată și în abordarea teoretică a lui Claude Lévi-Strauss, dincolo de mitologiile popoarelor primitive, spre obiceiurile și felul comunităților de a se raporta, în interiorul lor, unii la alții, dar și la cei dispăruți dintre ei. În acest sens, putem continua sugestiile antropologului cu perspectiva aceluiași contract, pe care specia umană pare să îl fi „semnat” din cele mai vechi timpuri și care este reprezentat de complexul psihologic uman, de multe ori paradoxal, contradictoriu și violent. Altfel spus, pentru Lévi-Strauss, în schimbul cultului, care aduce o paletă generoasă de obiceiuri dedicate ritului funerar, „morții vor rămâne unde sunt, iar întâlnirile temporare dintre cele două grupuri vor sta întotdeauna sub semnul grijii pentru interesele celor în viață”³⁴⁴.

Astfel, mortul recunoscător și cavalerul îndrăzneț rămân,

³⁴² Claude Lévi-Strauss, op. cit., p. 195.

³⁴³ Ibidem, p. 239.

³⁴⁴ Ibidem, p. 240.

În continuare, teme folclorice universale identificate și prezentate în *Tropice triste*. În privința primeia, legenda are în centru un om care răscumpără de la creditor un cadavru, pentru a-i oferi un loc de veci și odihnă veșnică. Mortul îi apare în vis și îi promite succesul în viață, cu condiția de a-l împărți. Legenda arde etapele până la momentul în care eroul începe să urce pe scara valorică a lumii sale și întâlnește o prințesă, de care se îndrăgostește și care se dovedește a fi jumătate femeie, jumătate șarpe sau dragon. Conform înțelegerii, pentru a împărți totul cu sufletul celui răscumpărat fizic și pentru a rezolva în favoarea eroului, partea umană rămâne a acestuia, pe când cea animală, șarpele, îi revine mortului. Cavalerul îndrăzneț se referă la arhetipul celui care, pornind de la un bob de grâu (deci, practic, de la nimic, de la sărăcie lucie), ajunge să obțină, prin trocuri pline de viclenie, un cocoș, pe care apoi îl schimbă pe un porc, până când obține, în sfârșit, un cadavru. Ultimul schimb este pentru o prințesă vie – mortul fiind, de această dată, nu un partener de dialog, ci un doar un simplu obiect.

Studierea diferitelor triburi întâlnite îl aduce pe antropolog în contact nu doar cu indivizii adulți, ci și cu copiii. Organizarea socială frapantă și relațiile între membrii diferitelor grupuri îi atrage atenția prin particularități specifice. Copiii anumitor triburi nu par să cunoască jocurile. Exceptând confecționarea din paie a anumitor forme, îndeletnicirea acestora se rezumă la lupte sau la farse. Copiii învață de la vârste mici să lucreze, imitând adulții.

Așa cum se întâmplă adeseori, pornind de la observații bazate, de regulă, pe hazard, Lévi-Strauss propune un joc unui trib în care scrierea nu existase niciodată. Schimbul ritualizat, care face obiectul apropierei indivizilor prin câștigarea încrederii, a făcut ca nativii să intre în posesia unor coli de hârtie și a unor creioane, cu care în primele zile nu au știut ce să facă. Dacă pe parcursul următoarelor zile oamenii au început să traseze pe foi linii ondulate, fără vreo semnificație specială, singurul membru al comunității care a părut să înțeleagă semnificația scrisului a fost cel numit de antropolog „șeful cetei”, care, „lucrând” cu mîgală la liniile încâlcite și fără sens, le examina îndelung, cu expresia unui om care caută o semnificație ascunsă: „între noi există înțelegerea tacită că mîzgăleala lui are un sens”³⁴⁵. Jocul, acceptat de francez și privit cu seriozitate de băștinaș, a dus la

³⁴⁵ Claude Lévi-Strauss, op. cit., p. 307.

nașterea, între cei doi, a unei relații bazate pe identificare – totul, pentru ca membrii colectivității să îl privească pe liderul grupului cu mai multă supunere, motivată prin noile sale abilități de comunicare. Pornind de la acest episod, considerațiile lui Lévi-Strauss reprezintă propuneri deosebit de fertile pentru abordarea istoriei comunicării prin scris și a rolului general jucat de comunicarea scrisă în dinamica socială: „Un băștinaș aflat încă în epoca pietrei ghicise că marele mijloc de înțelegere, chiar neînțeles, putea servi unor alte scopuri”³⁴⁶. Scrisul este într-o relație ombilicală cu mai mult decât s-ar înțelege din procesul comunicării. Supunerea și manipularea reprezintă pentru antropolog chei înscrise în codul genetic al scrisului.

Observația de la care pornește Lévi-Strauss este că, într-o parte semnificativă a lumii, scrisul există fără ca membrii comunității să îi cunoască „tainele.” Cu toate că satele cercetate de antropolog erau pline de analfabeți, posibilitatea de a scrie și de a citi exista, prin prezența câte unui individ cu funcția de scribe. Acesta avea, de cele mai multe ori, o influență vitală asupra grupului, cu putere de decizie inclusiv la nivelul economiei: „scrisul este un lucru ciudat. S-ar părea că n-ar fi putut să existe fără să determine modificări profunde în condițiile de viață ale omenirii și că aceste transformări ar fi trebuit să fie mai ales de natură intelectuală”³⁴⁷.

Prin scris se dobândește o calitate de care antropologul se îndoiește, însă pe care cu greu ne-am putea-o imagina lipsind: capacitatea de a păstra informații și cunoștințe. „Una din fazele cele mai creatoare ale istoriei umanității se situează la începutul neoliticului, când încep agricultura, domesticirea animalelor și alte arte”³⁴⁸; altfel spus, în absența scrisului. Grupul de oameni a fost permanent provocat să observe și să analizeze cauze, efecte, să experimenteze apoi pentru a ajunge la rezultatele dorite și pentru a le transmite mai departe. În comportamentul uman, procesul de tip „încercare – eroare” specific primatelor își păstrează validitatea sub formă de vestigii.

Scrisul reprezintă, dincolo de dubiu, un câștig esențial pentru om, cu toate că Lévi-Strauss îl asociază cu o perioadă în care omenirea nu a câștigat ceva, ci a diversificat: „de la inventarea scrisului până la nașterea științei moderne, lumea

³⁴⁶ Claude Lévi-Strauss, op. cit., p. 309.

³⁴⁷ Ibidem.

³⁴⁸ Ibidem, p. 310.

occidentală a trăit vreo 5000 de ani, timp în care cunoștințele sale mai mult au fluctuat decât s-au îmbogățit. S-a remarcat deseori că între genul de viață al unui cetățean grec sau roman și acel al unui burghez european, [...] diferența nu este atât de mare. În neolitic, omenirea a mers cu pași gigantici fără să recurgă la scris, cu scrisul însă, civilizațiile istorice ale occidentului au stagnat mult timp”³⁴⁹. Singurul fenomen care poate fi pus în legătură directă cu scrisul este apariția cetăților și apoi a imperiilor, „adică integrarea într-un sistem politic a unui număr considerabil de indivizi și ierarhizarea lor în caste și clase”³⁵⁰.

Raportându-se de la Egipt la întreg spațiul asiatic, Lévi-Strauss susține că scrisul favorizează mai degrabă exploatarea omului, decât luminarea lui. Exploatarea masei de oameni pare mai importantă, în lumina construcțiilor monumentale care au caracterizat imperiile lumii, iar scrisul devine, alături de marile creații ale arhitecturii, un factor care pare să determine mai mult decât un determinat: „funcția primară a comunicației scrise este aceea de a ușura asuprirea”³⁵¹. Teoria controlului cu ajutorul comunicării prin scris și prin citit ar putea găsi argumente și în apariția mass-mediei de propagandă, prin intermediul căreia milioane de oameni au putut fi atrași în conflagrațiile mondiale.

Fără a se referi la războaiele care au schimbat pentru totdeauna felul în care statele se raportează unele la altele, antropologul remarcă faptul că, în secolul al XIX-lea, acțiunea sistematică a statelor europene în favoarea învățământului obligatoriu a avut loc în paralel cu extinderea serviciului militar, astfel încât „lupta împotriva analfabetismului se confundă cu creșterea controlului puterii asupra cetățenilor”³⁵². Necunoașterea legii devine astfel imposibilă și imposibil de invocat în contextul aplicării sancțiunilor pentru cei devianți. Fără să insiste pe concluzii, antropologul sugerează că bibliotecile reprezintă un alt mijloc prin care „minciunile” se fac cunoscute la un nivel mai mare.

Nativii, prin intermediul cărora Lévi-Strauss a avut acces la asemenea ipoteze, au respins scrisul și joaca bazată pe hârtie și creion, șeful de trib fiind lăsat aproape singur în tentativele lui de a descifra liniile fără sens desenate chiar de el. Grupul pare a

³⁴⁹ Claude Lévi-Strauss, op. cit., p. 310.

³⁵⁰ Ibidem.

³⁵¹ Ibidem.

³⁵² Ibidem, p. 311.

fi intuit că șeful lor înțelesese că scrisul poate reprezenta mult mai mult decât simple linii sau chiar informații.

Organizarea grupurilor de băștinași a reprezentat o altă direcție de cercetare în întreaga carieră a lui Claude Lévi-Strauss, structurile politice și strategiile naive de a controla sau de a câștiga mulțimea fiind, de fapt, scene dramatice duse pe culmi nebănuite de moștenitorii sistemului politic actual. Un exemplu în acest sens, prezentat în notă umoristică în *Tropice triste*, arată că deciziile liderilor și validitatea acestora și-au găsit, grație unor șefi inteligenți, putere în fenomene care țin mai degrabă de religie sau de magie. În cazul tribului *sabané*, măcinat de conflicte cu triburile vecine și de stratageme de alianță neacceptate și contestate, șeful găsește o soluție identificată doar de Lévi-Strauss, ca membru extern, acceptat în comunitate pentru a observa. La finalul unei partide de vânătoare, conducătorul comunității nu se mai întoarce, fiind găsit de echipa de căutare în apropiere, „chircit pe pământ și tremurând în întuneric. Era complet gol, adică fără coliere, brățări, cercei și centură”³⁵³. Cu greu povestește cum a fost luat de tunet și ridicat în văzduh, transportat zeci de kilometri, depozitat de podoabe – fiind astfel însemnat de mitul și sistemul de credințe specific zonei. A doua zi, fără ca nimeni să se opună, încep tratativele cu grupurile vecine; „șeful *sabané* își regăsise nu numai obișnuita bună dispoziție, ci și toate podoabele, lucru care nu miră pe nimeni și asupra căruia nu dădu nicio explicație”³⁵⁴.

Lévi-Strauss face în repetate rânduri aprecieri în privința inteligenței nativilor cu roluri de conducere, atât în *Tropice triste*, cât și în celelalte lucrări ale sale.

Pesimismul antropologului în privința tropicelor și a lumii de acolo, care se zbate să-și continue cursul firesc, pare să atingă și natura societății „moderne”. Dincolo de revelațiile stărilor naturale, așa cum le numește, a comunităților perfect integrate în inima pădurii, studiul grupurilor susține antropologia în construirea unui „model teoretic al societății omenești”³⁵⁵, cu tot ce este originar sau artificial în actuala natură a oamenilor.

Considerațiile antropologului în privința lumii musulmane sunt de o actualitate bizară. Dincolo de specificul unor restricții cu caracter inchizitor, ceea ce provoacă neliniște pentru întreaga

³⁵³ Claude Lévi-Strauss, op. cit., p. 317.

³⁵⁴ Ibidem, p. 318.

³⁵⁵ Ibidem, p. 409.

lume musulmană este tocmai comunicarea cu ceilalți, diferiți: „modul lor de viață provincial se continuă sub presiunea unor alte moduri mai libere și mai suple și care riscă să-l altereze prin continuitate”³⁵⁶. Toleranța, despre care am mai vorbit, este pentru lumea musulmană o victorie reluată cu ei înșiși, ceea ce presupune un conflict permanent din care trebuie să iasă învingători: „Profetul i-a plasat într-o situație de criză permanentă, rezultată din contradicția între universalitatea revelației și admiterea unei pluralități a credințelor, o situație «paradoxală», pe de o parte generatoare de nelinește, pe de alta de complezență”³⁵⁷.

Ciclicitatea fenomenelor umane pare să fie un principiu în care Lévi-Strauss a crezut neîncetat: „Lumea a început prin a exista fără om și va sfârși fără el”³⁵⁸. Din momentul în care omul a început să respire, asigurându-și nevoile primare și descoperind focul, nu a mai făcut nimic altceva, exceptând autoreproducerea. Creațiile spiritului omenesc, care alcătuiesc, din cele mai vechi timpuri, cultura umană, au sens doar atâta timp cât sunt raportate la umanitate.

În Mitologice, un amplu studiu în patru volume, Lévi-Strauss continuă analiza populațiilor izolate, pornind de la mituri și de la unele povești pe care nativii din diferite zone ale lumii i le-au împărtășit. Credințele și superstițiile oamenilor sunt în relație directă cu miturile, cu basmele și cu baladele dintr-un areal, astfel încât pot duce la comportamente ritualizate sau asociate unui tabu. Diferențele de grup sau de totem duc și ele, prin urmare, nu doar la mituri diferite, ci și la interdicții diferite în privința comportamentului. Bărbații dintr-o dinastie nu vor avea nicio reacție la apariția femeilor aparținând altui grup, atitudine indusă cultural și femeilor: „vor evita să le privească, sau vor întoarce ochii în direcție opusă [...]. Orice încălcare a acestui precept tradițional ar fi considerată extrem de gravă; vinovatul ar deștepta indignarea publică și ar fi blamat de toți”³⁵⁹. Ceea ce poate părea nevinovat pentru unii este, de fapt, un gest imoral și dăunător pentru întregul grup.

Miturile pe care le inventariază antropologul par să acopere o paletă completă în privința temelor omenirii, cea a

³⁵⁶ Claude Lévi-Strauss, op. cit., p. 418.

³⁵⁷ Ibidem, p. 418-419.

³⁵⁸ Ibidem, p. 429.

³⁵⁹ Claude Lévi-Strauss, Mitologice I, Crud și gătit, traducere și prefață de Ioan Pânzaru, București, Editura Babel, 1995, p. 122.

creației nefiind o excepție. Redăm un singur mit discutat de cercetător, referitor la originea porcilor sălbatici, a tutunului, dar și a anatomiei umane: „Pe vremea când demiurgul trăia încă împreună cu oamenii, aceștia l-au rugat să le dea să guste porci sălbatici, care nu existau încă. Bunicul (numele demiurgului) a profitat de faptul că toți indienii erau plecați și că, în sat, rămăseseră numai copiii mai mici de zece ani, pentru ca să-i preschimbe pe aceștia în porci. Când indienii se întoarseră, îi sfătui să meargă la vânătoare, dar în același timp făcu în așa fel încât toți porcii urcară la cer, cu ajutorul unui copac înalt. Văzând aceasta, oamenii se luară după porci și, ajungând în cer, începură să-i ucidă. Demiurgul le porunci atunci furnicilor să doboare copacul, pe care broaștele răioase îl apărau cu spinarea. De aceea au astăzi pielea spatelui umflată, în urma mușcăturilor primite. Furnicile izbutesc să doboare copacul. Neputând coborî, indienii își leagă cap la cap centurile pentru a face o frânghie. Dar cum aceasta era prea scurtă, căzură unul după altul și-și rupseră oasele: «de acolo vine că avem degetele de la mâini și de la picioare rupte în atâtea locuri și că ne îndoim trupul pe la rupturile pățite de strămoșii noștri din căderea aceea.» Întorși în sat, indienii se ospătară cu carnea copiilor lor preschimbați în porci. Îl rugară pe Bunicul să coboare din cer (unde-i urmăse pe copii), și să se întoarcă în sat: «dar el nu vru și le dădu tutunul ca să-i țină locul; îl numesc Bazdê, și de aceea aduc ofrande tutunului din când în când»³⁶⁰.

Abordarea comparată a miturilor duce la demonstrații fertile în domeniul imaginarului colectiv primitiv, capitolul despre politețea puerilă din Mitologice reprezentând un reper semnificativ pentru metoda lui Lévi-Strauss. Punctul de pornire îl constituie un mit similar pentru mai multe grupuri răspândite într-un areal vast, în care un bărbat îi cere unui copil ajutorul în prinderea unor păsări. Copilul îi dă însă bărbatului „umbra în loc de pradă”³⁶¹, variantele întâlnite fiind legate de faptul că tânărul se teme să apuce prada și aruncă, în loc de păsări, ouă sau pietre, care îl rănesc pe cel care așteaptă la baza copacului. Mitul este completat de apariția unui alt bărbat, reprezentant al comunității, jaguarul, față de care copilul are un comportament diferit, în mai multe sensuri: „mai întâi, nu-l lasă pe jaguar să se înverșuneze asupra umbrei lui așternută pe pământ: în loc să-și

³⁶⁰ Claude Lévi-Strauss, op. cit., p. 137-138.

³⁶¹ Ibidem, p. 146.

bată joc de eforturile ridicole ale fiarei, se demască. Și când jaguarul îl întreabă ce e în cuib, îi spune adevărul și [...] îi dă prada”³⁶². Stăpânirea eroului din mit față de jaguar, de a nu râde și de a nu minți, îl face pe reprezentantul totemic al divinității, jaguarul, să împărtășească omului artele civilizației. Lévi-Strauss identifică în miturile americane un tipar specific de umor involuntar, dar și de ridicol, cu consecințe diferite. Încercarea de a ataca umbra în locul adevăratului reprezentant al ei se înscrie printre cele mai comice și mai ridicole situații de comunicare și de interacțiune din mit.

Indienii warrau din Guyana au un mit care vorbește exact despre atitudinea omului față de ființe diferite, de cele mai multe ori superioare. Frații, atât de importanți ca simbol, în mai toate culturile, stau în centrul mitului prin interesul lor pentru vânătoare. Cel mare, experimentat, găsește o apă în preajma căreia se hotărăște să pândească animale. „Deodată văzu o femeie care se apropia bălăcindu-se, și nu pricepea ce făcea aceasta. De fiecare dată când vâra mâna în baltă culegea doi pești; și de fiecare dată mânca unul și-l pune pe celălalt în coș. Era o femeie foarte înaltă, o ființă supranaturală”³⁶³. Povestea atrage interesul fratelui mai mic, care vrea cu orice preț să vadă o asemenea apariție. Lévi-Strauss nuanțează, în prezentarea mitului, neîncrederea fratelui mai mare în capacitatea importantă de a nu râde: „Nu [...] pentru că tu râzi din nimica toată, și ai putea să râzi de ea”³⁶⁴. După cum era de așteptat, după ce frații se ascund creatura își face apariția și vede umbra celui mai mic: „Încearcă s-o prindă, nu reușește și se încăpățânează: «Își scufundă mâna repede, mai întâi pe o parte, și apoi pe cealaltă, făcând niște gesturi atât de ciudate, niște răsuciri atât de caraghioase, încât băiatul, care era deasupra ei, nu se putu ține să nu pufnească în râs...»”³⁶⁵. Descoperirea băiatului și pedepsirea acestuia, care este mâncat, sunt puse în legătură cu dimensiunea ludică, nu cu pânditul femeii.

Mitul căpcăunului poate fi identificat în mai multe zone culturale ale lumii, iar ca arhetip, în botul devorator prezentat și analizat de Gilbert Durand. Altfel spus, primul volum din Mitologie identifică o serie de trăsături umane specifice comunităților care împărtășesc aceleași mituri sau structuri

³⁶² Claude Lévi-Strauss, op. cit., p. 146.

³⁶³ Ibidem, p. 147.

³⁶⁴ Ibidem.

³⁶⁵ Ibidem, p. 147-148.

mitologice similare. Eroii aflați în ipostaza de victimă acționează după același tipar comportamental: fie se lasă descoperiți, fie se ascund cu grijă să nu-și trădeze poziția, fie acționează provocator prin răs. Lévi-Strauss notează că „aproape toate miturile evocă cel puțin două din aceste conduite”³⁶⁶.

Comunicarea pare să fie un element de importanță fundamentală în mit, atitudinea eroilor, umani sau nu, fiind legată de un destin atât personal, cât și colectiv. În cazul miturilor în care anumite păsări sunt lăsate să protejeze satul de entități valorizate negativ, mesajul de atenționare nu poate fi transmis, prin incapacitatea animalului de a reda o informație sau, adesea, prin necredința celor care l-au desemnat ca paznic. Mesajul nu se transmite fie pentru că sunt surzi și „nu sunt crezuți, pentru că n-ar fi putut auzi nimic”³⁶⁷, fie pentru că nu pot vorbi și, evident, nu s-ar putea face înțeleși. Lévi-Strauss identifică o particularitate importantă a comunicării în mit, nediscutată aproape niciodată în context similar: „abuzul de comunicare” (râsul sau batjocura), în cazul căruia moartea este, pentru actorii din mit, singura soluție. În acest sens, antropologul prezintă importanța „râsului stăpânit” la populațiile indigene studiate. Râsul trădează poziția celui care se ascunde, dar consecințele fatale sunt legate nu de deconspirare, ci de îndrăzneala de a batjocori entități superioare, totemice.

Originea animalelor este doar unul dintre miturile prezentate în Mitologice din care se vede că râsul poate fi asociat doar cu oamenii superiori: „Demiurgul Nedamik îi supune pe cei dintâi oameni la o încercare, gâdilându-i. Cei care râd sunt preschimbați în animale terestre sau animale acvatice [...]. Aceia dintre oameni care sunt în stare să rămână imperturbabili devin jaguari sau bărbați vânători (și învingători) de jaguari”³⁶⁸.

Un alt mit relevant care se raportează la răs ca la o slăbiciune umană atrage atenția antropologilor, dar și a psihologilor, încă de la început: „un cerb o luă de soție pe fiica unui jaguar, fără să bănuiască, de altminteri, fiindcă pe vremea aceea toate animalele aveau chip omenesc”³⁶⁹ (s.n.). În altă parte citim despre un bărbat căsătorit cu o femeie-animal „care avea înfățișare de om”³⁷⁰. Astfel de aspecte constituie argumente

³⁶⁶ Claude Lévi-Strauss, op. cit., p. 160.

³⁶⁷ Ibidem.

³⁶⁸ Ibidem, p. 161.

³⁶⁹ Ibidem, p. 162.

³⁷⁰ Ibidem.

suplimentare în aplicarea testelor psihologice care se folosesc de animale pentru a-i provoca pe copii să răspundă. Procesul de identificare a celor mici cu diferite reprezentări grafice ale animalelor facilitează, de cele mai multe ori, identificarea complexelor psihologice care nu ar putea fi analizate altfel. Capacitatea copiilor de a se identifica cu animale și ușurința, rapiditatea cu care procesul are loc nu trebuie legate de alte ideologii sau teorii ce țin de originea speciilor, ci, mai degrabă, de un factor mult mai prezent la copii, care se referă la imaginație, creativitate și spirit ludic.

Râsul este pus, de fiecare dată, în relație cu stările inferioare, condamnabile ale umanității, fiind, pentru unele triburi în care Lévi-Strauss a investigat fondul cultural imaterial, și o metodă de pedepsire. Antropologul a identificat și mitul în care se stabilește originea primului om care a râs și, mai ales, interpretarea râsului în arealul respectiv. La originea mitului stă primul contact dintre om și o creatură cu trup de om, dar cu aripi și picioare de liliac, care „nu știa să vorbească pe limba oamenilor, dar îl mângâie pe bărbat, ca să-și arate intențiile prietenești. Dar duioșia ei plină de entuziasm se exprima cu ajutorul unor mâini reci și al unor unghii ascuțite, care-l gâdilă pe om și-l făcure să izbucnească în primul hohot de râs”³⁷¹.

Ar trebui să menționăm că, de cele mai multe ori, creaturile superioare, totemice, fie ele agresive sau civilizatoare, sunt prezentate în mituri la modul feminin, ca descoperiri sau facilitatori în procesul de inovație. Primul râs al omului este pus de mit în legătură cu următorul, prin intrarea în peștera-casă a celorlalte creaturi, care îl primesc pe om cu aceeași deschidere și care îi provoacă un râs atât de puternic, încât duce la leșin; „indienii află cu indignare la ce chinuri fusese supus tovarășul lor. Organizează o expediție de pedeapsă și încearcă să-i afume pe toți lilieci”³⁷². Indignarea cu care este privită o asemenea atitudine, râsul, spune totul despre modul în care nativii priveau un râs nestăpânit – regulă prezentă și astăzi ca normă de comunicare în cadrul interacțiunilor formale: „războinicul indian disprețuiește râsul și gâdilatul, care nu sunt bune decât pentru femei și copii”³⁷³.

Alte mituri pun râsul în relație directă cu vorbitul, fiind vorba, prin urmare, de un factor declanșator al civilizației, cu

³⁷¹ Claude Lévi-Strauss, op. cit., p. 163.

³⁷² Ibidem, p. 164.

³⁷³ Ibidem.

toate că rămâne, în continuare, inferior: „După ce i-a extras pe oameni din măruntaiele pământului, demiurgul Orekajuvakai a vrut să-i facă să vorbească. Le-a poruncit să se așeze în șir unul după celălalt, și i-a chemat pe puiul de lup ca să-i facă să râdă. Lupul făcu tot felul de maimuțări [...] dar degeaba. Atunci Orekajuvakai îl chemă pe micul broscoi râios roșu, care înveseli pe toată lumea cu mersul lui comic. Când acesta trecu a treia oară de-a lungul șirului, oamenii începură să vorbească și să râdă în hohote”³⁷⁴. Logica mitului pune așadar vorbirea într-o postură de descendență a râsului, oamenii fiind nevoiți, mai întâi, să se familiarizeze cu zgomotele produse de emisia sunetelor pentru a învăța să le controleze și să le dea semnificație.

Lévi-Stauss propune, în *Mitologie*, un tablou, bazat pe mitologie, aglomerat cu atitudini umane întâlnite la populațiile cu care a interacționat. În acest context, observă cum pot fi clasificați eroii în funcție de capacitatea lor de a rezista tentațiilor, astfel încât propune o categorie a „eroilor continenți”, capabili să își reprime și gemetele, dar și râsul, și o categorie a eroilor „incontinenți”, gata să-și exprime emoțiile la primul stimul adevărat. În a doua categorie, urmărită de obicei și de un destin nefast, intră nu doar cei care pufnesc în râs, ci și cei care comunică folosind un ton caraghios, sau care nu se controlează atunci când mănâncă³⁷⁵. „Continență și incontinență, închidere și deschidere, se opun deci mai întâi ca manifestări de măsură și lipsă de măsură [...]. Continența lipsită de măsură este aceea a eroilor insensibili sau tăcuți; și a eroilor lacomi [...]. Incontinența măsurată aparține eroilor care știu să comunice cu adversarul în mod direct și, am zice, menținându-se dedesubtul pragului comunicării lingvistice: lăsându-se demascat în tăcere, scuipând pe jos sau fluierând”³⁷⁶.

Comunicarea și normele sale reprezintă, pentru toate grupurile cu trăsături primitive, realități supuse restricțiilor tocmai prin rolul pe care nativii au înțeles că îl joacă. Râsul, catalogat și clasificat astăzi în atâtea forme de manifestare, care țin de factorii declanșatori, reprezintă o poartă spre personalitatea celui care se lasă cuprins de el. „Spune-mi ce te face să râzi ca să-ți spun cine ești” ar putea deveni, la fel de bine, o maximă a cărei validitate își găsește argumente în figura galbenă, zâmbitoare,

³⁷⁴ Claude Lévi-Strauss, op. cit., p. 165.

³⁷⁵ Ibidem, p. 179.

³⁷⁶ Ibidem, p. 180.

asociată oamenilor optimiști, veseli, reprezentare grafică a unui emoticon întâlnit, cu aceleași semnificații, pe toată planeta. Râsul a devenit o terapie de grup și poate fi declanșat de cei mai „nevinovați” stimuli, în condițiile în care omul considerat modern urmărește întotdeauna să provoace sau să caute o stare mentală asociată lui.

Universul lingvistic aglomerat de proverbe stă martor pentru importanța și strictețea cu care omul ar trebui să se aventureze în răs. Interacțiunea socială este reglementată cu atenționarea că, de cele mai multe ori, sursa sau obiectul umorului este un individ fie nevinovat, fie la fel de vinovat ca și restul lumii: „râde ciob de oală spartă”. Slăbiciunea morală specifică celor care cad pradă râsului, justificat sau nu, își găsește argumente și în caracterizarea conform căreia „omul cult râde din ochi, omul rău din dinți, prostul din gât, iar înțeleptul niciodată”. Sau: „râsul este din belșug în gura proștilor”. Antichitatea ne îndeamnă la măsură în privința râsului, printr-o gamă variată de maxime, de la Horatius la Ovidius: „Nimic nu este mai neghiob decât un răs prostesc”. Sau: „prea mult răs este un semn de ușurățate”³⁷⁷.

În spațiul cultural românesc, râsul este adesea asociat trăsăturilor umane valorizate, de obicei, negativ: „a(-și) râde în barbă”, „a râde / a zâmbi mânzește”, „a râde în față” sau „a-i râde în nas”. Se sugerează satisfacția egoistă, râsul fals, forțat sau provocator, care sfidează un alt individ. Râsul constituie un reper esențial în procesul de comunicare, cu atât mai mult cu cât manifestarea lui este puternic încărcată de semnificații.

O atenție sporită acordă Lévi-Strauss unor particularități specifice comunicării de grup ritualice. Problema zgomotului și a tăcerii nu putea să nu trezească interesul antropologilor, în condițiile în care majoritatea popoarelor fără scriere s-au raportat la cele două instanțe prin reguli stricte. Lévi-Strauss a remarcat că această „categorie mitică a zgomotului e investită cu o semnificație prea înaltă, și densitatea sa simbolică este prea puternică, pentru a putea fi folosită fără primejdie pe planul modest al vieții satului și al intrigilor particulare”³⁷⁸. Gălăgia este, de obicei, indiferent de perioada cronologică avută în vedere,

³⁷⁷ Eugen Munteanu, Lucia-Gabriela Munteanu, *Aeterna Latinitas. Mică enciclopedie a gândirii europene în expresia latină*, Iași, Editura Polirom, 1996, p. 264.

³⁷⁸ Claude Lévi-Strauss, op. cit., p. 366.

asociată unor momente de trecere încărcate cu semnificații puternice. Antropologul francez sugerează că, până în epoca modernă, vacarmul s-a păstrat într-o relație directă cu ordinea sau cu „ruperea lanțului cosmologic”. Dacă, în trecut, eclipsele puteau provoca explozii zgomotoase din partea nativilor, trecerile care privesc mai degrabă fondul social uman, microcosmosul, de multe ori în relație directă cu cerul, stârneau aceleași manifestări. Amintim doar zgomotul care se face în cadrul ceremonialului nupțial, adaptat astăzi inconștient, în claxoanele mașinilor care se deplasează. Sărbătorile mari de peste an aduc o serie de reguli, în primul rând pentru copii, care trebuie să bată în diferite obiecte, pentru a provoca zgomot și, mai ales, susține antropologul, pentru a goni spiritele rele: „obiceiurile acestea țin de un sistem global, care supraviețuiește fără îndoială mai la vest prin spargerea veselei și prin petardele din noaptea de 1 ianuarie”³⁷⁹. În spațiul arhaic românesc, spargerea unui vas, de regulă a unei căni de apă, după ce sicriul era scos din casă, a reprezentat – și reprezintă încă, în unele zone – un obicei peste care nu se trece.

În privința relației directe dintre social și cosmos, folosind criteriul ordine, Lévi-Strauss aduce ca argument un alt mit, întâlnit în mai multe variante în teritoriile cercetate: „De mult, tinerii aveau obiceiul să se întâlnească seara în spatele caselor. Se distrau și făceau mult zgomot până la o oră târzie din noapte. Supărat de gălăgie, cerul lăsă să cadă o pană magică, pe care tinerii încercară s-o prindă din zbor. Dar primul care izbuti s-o apuce fu ridicat în aer și după el toți ceilalți, fiecare vrând să-l rețină pe cel dinaintea lui apucându-l de picioare. Când acest lanț omenesc se desprinde cu totul de pământ, pana scăpă și, neavând de ce se ține, tinerii căzură și se zdrobiră. Nu supraviețui niciunul”³⁸⁰. Mitul este continuat cu o femeie rămasă acasă, care naște o serie de copii hotărâți să răzbune soarta părinților și a fraților lor. Aceștia provoacă deliberat cerul, prin gălăgie, iar când pana coboară, ei o prind și, folosind-o ca pe un totem ce le permite accesul spre cunoaștere, „întreprind o călătorie prin cer, la capătul căreia se căsătoresc cu vânturile din cele patru puncte cardinale, cărora le fixează regimurile pe care le au astăzi”³⁸¹.

³⁷⁹ Claude Lévi-Strauss, op. cit., p. 367.

³⁸⁰ Ibidem, p. 367-368.

³⁸¹ Ibidem, p. 368.

Claude Lévi-Strauss a remarcat o răspândire inegală a conduitelor care presupun zgomot sau tăcere, nu doar în cadrul comunităților „primitive”, ci și în rândul popoarelor occidentale. Liniștea și zgomotul au fost asociate cu prezența spiritelor; prin urmare, cultul morților și ritul funerar cer o atitudine specifică, de liniște sau de vacarm, în funcție de momentul ritualic. De exemplu, în perioada de văduvie, ambilor parteneri, cu precădere femeii, li se impun „perioade de mutism [...] și chiar mai adesea la începutul căsătoriei”³⁸². Și James Frazer a identificat un asemenea obicei, fără a-l explica³⁸³, tăcerea femeii fiind uneori prelungită până la prima naștere. Prin urmare, antropologul francez pune obligația de a păstra liniștea în legătură nu cu momentul nupțial al căsătoriei, ci cu nașterea. Prin unirea celor doi indivizi se compromite echilibrul grupului, iar primul copil reprezintă, în sens simbolic, un „soț virtual pentru un alt soț procreat într-o familie diferită”³⁸⁴. Se asigură, prin urmare, ciclicitatea schimburilor matrimoniale, primul născut reprezentând un mediator între părinți: „cuplul nemediatizat este vacarm și cheamă vacarmul”³⁸⁵.

Cel mai influent studiu rămâne totuși sinteza Antropologie structurală, în care Claude Lévi-Strauss dă cu adevărat un model teoretic și practic de abordare a culturilor și a civilizațiilor cu trăsături primitive. Relația directă dintre antropologie și lingvistică stă la originea cercetării, dar și a concluziilor referitoare la mit: „Lingvistul aduce sociologului etimologii care permit stabilirea între anumiți termeni de înrudire a unor legături care nu erau imediat perceptibile. Invers, sociologul poate face cunoscute lingvistului obiceiuri, reguli pozitive și prohibiții”³⁸⁶. Pentru antropolog, „limbajul este un fenomen social”³⁸⁷, cu atât mai mult cu cât folosirea acestuia cere utilizarea subconștientului și a gestului reflex. Lévi-Strauss pășește, într-un anume sens, pe aceleași cărări cu lingviștii teoreticieni, între care îl amintim pe Eugen Coșeriu, propunând o viziune asupra limbajului ca fapt colectiv, legat strict de viața

³⁸² Claude Lévi-Strauss, op. cit., p. 399.

³⁸³ James George Frazer, *Creanga de aur*, traducere de Octavian Nistor, București, Editura Minerva, 1980, p. 400.

³⁸⁴ Claude Lévi-Strauss, op. cit., p. 399.

³⁸⁵ Ibidem, p. 400.

³⁸⁶ Claude Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*, traducere din limba franceză de J. Pecher, București, Editura Politică, 1978, p. 40.

³⁸⁷ Ibidem, p. 70.

grupului: nu o minoritate de specialiști stabilește normele și validitatea cuvintelor, a regulilor, ci grupul de oameni, vorbitorii care folosesc limba respectivă. Comunicarea prin cuvânt nu este legată de conștientizarea permanentă a regulilor de sintaxă sau de morfologie: „suntem și mai puțin conștienți, presupunând că am putea fi uneori, de opozițiile fonologice care permit descompunerea fiecărui fonem [...], lipsa unei percepți intuitiv persistă chiar atunci când formulăm regulile gramaticale”³⁸⁸. Prin urmare, nici vechimea comunicării prin limbaj nu poate face, pentru antropologi, obiectul unei abordări separate, excluzând mitul și sistemul de credințe al indivizilor.

Științele care cercetează felul în care apar și se dezvoltă diferite fenomene, legate sau nu de factorul uman, primesc, în opinia lui Lévi-Strauss, o lecție importantă de la lingvistică. Limpezimea cu care s-au demonstrat originea și legăturile limbilor vorbite pe glob reprezintă, pentru antropologia structurală, o sursă prețioasă de inspirație în studierea fenomenelor sociale: „am putea oare admite că diverse forme de viață socială sunt substanțial de aceeași natură, adică sisteme de conduite dintre care fiecare este o proiecție pe planul gândirii conștiente și socializate a legilor universale care guvernează activitatea inconștientă a spiritului?”³⁸⁹ Idei importante referitoare la comunicarea generală a grupurilor numite „primitive” sunt reluate și dezvoltate în studiu, abuzul de limbaj nefăcând excepție. Lévi-Strauss remarcă nu doar „zgârcenia” cu care se folosește limbajul în registrul „primitiv”, ci și abundența cu orice prilej a cuvintelor în context „modern”: „o limbă folosită într-o societate reflectă cultura generală a populației”³⁹⁰, ceea ce face ca limbajul folosit să fie parte integrantă a culturii. A remarca particularitățile comunicării de astăzi din România și utilizarea în grupurile de tineri a unor termeni care fac obiectul unor expresii licențioase poate părea un truism fără valoare, dar în relație cu propunerea antropologului francez putem vedea cu alți ochi felul în care elemente de neconceput în comunicarea orală s-au stabilit ca expresii uzuale și arată, simptomatic, nivelul cultural actual al grupului de tineri.

Concluziile lingviștilor pot fi, prin urmare, preluate și adaptate antropologiei, cu atât mai mult cu cât acestea se află în

³⁸⁸ Claude Lévi-Strauss, op. cit., p. 71.

³⁸⁹ Ibidem, p. 72-73.

³⁹⁰ Ibidem, p. 84.

relație cu același factor uman. Permanenta raportare la specialiștii domeniului limbii îl face pe antropologul francez să afirme că între limbaj și comportamentul social există doar diferențe minore, cele două entități (sau: realități) fiind ombilical legate. Astfel, și observațiile lui Roman Jakobson în privința limbii, libertatea specifică limbilor indo-europene de a alege mijloacele de exprimare pentru aceeași idee, regulile flexibile, toate reprezintă o oglindire a structurilor sociale³⁹¹.

Lectura aparent greoaie, datorită bogăției informaționale și exemplelor oferite, nu exclude totuși o serie de considerații profunde în legătură cu psihologia grupurilor studiate. Capitolul Organizare socială pune în lumină nu doar noțiuni fundamentale ale disciplinei, ci și o serie de exemple, pe care antropologul le preia din sau le identifică în literatura de specialitate. În acest sens, similitudinile dintre ritualurile popoarelor fără scriere și ritualurile celor care au deja o asemenea abilitate pot fi frapante. Anumite ceremonii prin care se binecuvântează mâncarea sau roadele sunt puse în relație de tabu cu orice comportament alimentar. Unii antropologi, care au studiat exclusiv triburi cucerite și forțate să accepte reguli noi, s-au hazardat să concluzioneze că unii indieni nu cultivau deloc pământul, exceptând situația în care erau constrânși. Caracterizarea tribului ca non-agricol induce astfel o idee falsă, cu atât mai mult cu cât triburi similare, din aceeași zonă, au fost descoperite și studiate ca fiind cunoscătoare ale plantațiilor întreținute în condiții de libertate. Puțini antropologi au realizat o legătură între viața colectivului în stare naturală, cu întregul lui complex de trăiri și de raportări sociale, și diferențele apărute după șocul inerent contactului cu civilizațiile „moderne”.

Însăși adevărata natură a „primitivismului” a fost clarificată de Lévi-Strauss, deoarece în Antropologie structurală comparația și contrastul au fost considerate a fi uneltele cele mai importante pentru a stabili dacă o cultură are sau nu trăsături primitive: „cultura ei este mai săracă prin absența sau insuficiența unor tehnici a căror folosință curentă, dacă nu și invenția, este datată din perioada neolitică: locuințe permanente, grădinăritul, creșterea vitelor, șlefuirea pietrei, țesătoria, olăria”³⁹².

Partea centrală a studiului este abordarea magiei și a religiei, credința fiind, pentru cercetător, factorul comun, care,

³⁹¹ Claude Lévi-Strauss, op. cit., p. 98.

³⁹² Ibidem, p. 136.

până astăzi, dă putere celor două instanțe, prin eficacitatea sa psihologică. O serie de factori contribuie la orice proces terapeutic care folosește magia: „în primul rând, credința vrăjitorului în eficacitatea tehnicilor sale, apoi credința bolnavului pe care îl îngrijește sau a victimei pe care o persecută în puterea vrăjitorului, în sfârșit, încrederea și exigențele opiniei colective, care formează în fiecare clipă un câmp gravitațional”³⁹³.

Tot în relație cu credința, Lévi-Strauss reia un episod descris în *Tropice triste*, prezentat și aici pentru ingeniozitatea unui șef de trib, dar și pentru naivitatea grupului gata să creadă o poveste care astăzi nu ar trezi nici zâmbetele unor ascultători. Liderul care a străbătut, luat de fulger, distanțe impresionante, pentru a fi lăsat în preajma taberei, oprește atenția noastră nu doar grație vicleniei șefului, care înscenează totul, folosindu-se de sistemul de credințe specific grupului, ci și capacității ieșite din comun, improbabile pentru orice individ din societatea modernă, de a crede o asemenea poveste: „ca un vrăjitor să întrețină relații intime cu forțele supranaturale era de domeniul certitudinii”³⁹⁴. Exercițiul credinței în asemenea fenomene, deseori întâlnite în mijlocul nativilor, a făcut ca un scenariu de ficțiune să treacă drept unul de realitate, care să confirme, fără nicio dovadă sau critică, puterea liderului și a sistemului de credințe prin confirmarea sa nesupusă.

Capacitatea de a specula credința grupurilor pare să fie, prin urmare, una din marile revelații ale omului, care abuzează, de cele mai multe ori, de semenul său, în vederea câștigului. Capacitatea nelimitată de a minți pentru a obține beneficii s-a menținut, pe linie magico-religioasă, până în zilele noastre, schimbați fiind doar actorii: vechii șamani au fost înlocuiți nu doar ca prezențe, ci și ca tehnici – din ce în ce mai elaborate și susținute de accesorii și de reguli, dar mai aproape de naivitatea „primitivilor” decât ne-ar plăcea să credem sau să acceptăm. Povestea tânărului Quesalid, redată cu detalii de Lévi-Strauss, poate la fel de bine să reprezinte povestea succesului abordărilor magico-religioase, pornind de la primitivism și ajungând până la celebrele „indulgențe”. Acuzat de omor prin vrăjitorie, printr-o conjunctură nefericită de a fi fost prezent în preajma unei tinere în momentul morții acesteia, un adolescent este pus sub acuzare și pregătit de bătrânii satului pentru a fi omorât. Singura scăpare

³⁹³ Claude Lévi-Strauss, op. cit., p. 199.

³⁹⁴ Ibidem, p. 203.

a băiatului, după mai multe tentative de a nega întâmplarea, e, în mod paradoxal, acceptarea statutului de vrăjitor și îmbogățirea relatării evenimentului cu cele mai neobișnuite detalii, specifice imaginației omului aflat în pericol de moarte. Tânărul își stabilește o descendență de vrăjitori, de care nu poate scăpa, și convinge mulțimea, prin detalii fascinante, că puterea sa stă, de fapt, în câteva pene magice, pe care le folosește ori de câte ori este cazul. În mod evident, judecătorii cer să vadă aceste obiecte încărcate de magie, iar tânărul, cu viața în pericol în orice moment, se vede nevoit să inventeze noi și noi stratageme pentru a le descoperi. Ascunderea obiectelor este ultima șansă; ca urmare, „constrâns la noi explorări începu să dărâme un alt perete, în care, după o oră de muncă, apăru în chirpici o pană veche. O apucă cu iuțeală și o prezentă persecutorilor săi ca instrumentul magic de care vorbise [...]; liniștiți în acest fel, ascultătorii săi consimțiră să-l elibereze”³⁹⁵.

De la pedeapsa capitală la libertate, cu ajutorul unei pene și, fără îndoială, al norocului, drumul s-a dovedit a fi anevoios, dar scurt. Graba cu care grupul acceptă dovada puterii de vraci a tânărului și surprinzătoarea atitudine de recunoaștere de către acesta a faptei impuse arbitrar, și nu de negare a vinei, reprezintă poate, prin concluziile care se pot trage, una dintre cele mai fascinante istorii culese de antropologi: „Acuzatul [...] aduce grupului o satisfacție de adevăr, infinit mai densă și mai bogată decât satisfacția de dreptate pe care i-ar fi procurat-o executarea lui”³⁹⁶. Tânărul este proclamat vrăjitor și pus să opereze proceduri terapeutice încununate de succes. Amestecul de șiretenie și bunăvoință remarcat de Lévi-Strauss se datorează nevoii de a crea un personaj, atunci când grupul cere așa ceva. Rolul impus de cei care judecă a devenit singura șansă de salvare pentru tânăr, a cărui psihologie se modifică radical, din cea a prizonierului condamnat în cea a liderului spiritual care deține răspunsurile și puterea de a vindeca – dar și adevărul că metoda sa nu este decât o minciună.

Lévi-Strauss preia de la Franz Boas³⁹⁷ istoria lui Quesalid, șaman care nu credea în puterea magiei și, mai mult, care și-a dedicat viața încercării de a descoperi și de a demasca minciuna celor care pretindeau a fi șamani. Interogat cu adevărat de

³⁹⁵ Claude Lévi-Strauss, op. cit., p. 205.

³⁹⁶ Ibidem, p. 206.

³⁹⁷ Franz Boas apud Claude Lévi-Strauss, Antropologia structurală, p. 208.

antropologul germano-american, tânărul a povestit poate una dintre cele mai fascinante biografii culese de antropologi. Inițierea sa în șamanism a reprezentat momentul în care a înțeles că minciuna a înlocuit treptat, până la excludere, un procedeu terapeutic, păstrând totuși efecte pozitive în schimbul bunurilor oferite celui care efectua procedeu. Astfel, primele lecții erau, de fapt, „un amestec straniu de pantomimă, de prestidigitatie și de cunoștințe empirice, în care se găsesc amestecate arta de a simula leșinul, simularea crizelor nervoase, învățarea cântecelor magice, tehnica vomării [...] folosirea «visătorilor», adică a unor spioni însărcinați să asculte conversațiile particulare și să raporteze în secret șamanului elemente de informație asupra originii și simptomelor suferințelor îndurate”³⁹⁸. Tehnica deprinsă de Quesalid era încheiată de ceea ce s-a dovedit a fi o descoperire la fel de importantă pentru omenire, arătând bolii: „folosirea unui mic pământ de puf pe care practicianul îl ascundea într-un colț al gurii sale pentru a-l expectora complet însângerat la momentul oportun după ce își mușcase limba”³⁹⁹. Succesul metodei e pus pe seama rațiunilor psihologice, ipoteza fiind confirmată cu ocazia unei vizite la tribul vecin, când tânărul șaman devine conștient de adevărata putere a sugestiei terapeutice, egalată doar de minciuna și de teatralul procedurii. „Colegii” din alt teritoriu procedează similar în actul șamanic, dar în loc de a arăta boala sub forma unei prezențe fizice, însângerate, „se mulțumesc să expectoreze în mâinile lor puțină salivă și îndrăznesc să pretindă că aceasta este «boala»”⁴⁰⁰. Acolo unde ceilalți șamani eșuează, în cazurile „rezistente” la procedurile și incantațiile lor, Quesalid reușește să vindece prin metoda sa, care constituie o adevărată interacțiune a pacientului cu boala: „cel puțin, dă ceva clientelei sale: îi prezintă boala sub o formă vizibilă și tangibilă, pe când confrății săi străini nu arată nimic și pretind doar că ar fi capturat răul”⁴⁰¹.

Dincolo de problema deontologică pe care o identifică tânărul șaman, realitatea terapiei, care funcționează pentru grupul-țintă, devine mult mai importantă. Punctul culminant al devenirii lui Quesalid este atins odată cu provocarea emisă de cel mai bătrân și mai respectat șaman din zonă, îngrijorat de reputația din ce în ce mai mare a tânărului. După concurs,

³⁹⁸ Claude Lévi-Strauss, op. cit., p. 208.

³⁹⁹ Ibidem, p. 209.

⁴⁰⁰ Ibidem, p. 209-210.

⁴⁰¹ Ibidem, p. 210.

Quesalid își stabilește supremația absolută, grație tehnicii sale unice, dar care nu reprezenta decât o formă de minciună nouă, evoluată. Discuția despre veridicitatea șamanismului nu este evitată de Lévi-Strauss, un singur astfel de tămăduitor fiind identificat de Quesalid în lunga sa carieră. Autenticitatea funcției pe care bătrânul o îndeplinea pentru comunitate a fost întărită de faptul că era singurul care nu accepta plată de la cei vindecați: „și, într-adevăr, nu l-am văzut râzând niciodată”⁴⁰².

Dincolo de beneficiile materiale invocate în contextul ritualurilor terapeutice, „psihologia vrăjitorului” este departe de a fi deconspirată. Veridicitatea unei asemenea îndeletniciri este, totuși, o discuție care poate degenera și îndepărta analiza de la realitatea interacțiunii umane în cadrul unui grup analizat și în care, dincolo de teatralul și de simularea unor stări care trec drept transe, în care șamanul, care pare să comunice cu spiritele la un alt nivel, efectuează un ritual în beneficiul unui individ. Însănătoșirea și starea de bine, asociate – totuși: nu întotdeauna – cu activitatea șamanului, reprezintă realitatea care atrage atenția, prin paleta largă de credințe și de superstiții, vrăciul îndeplinind un rol important doar prin investirea venită de la public. Starea de bine cere, după cum sistematizează Lévi-Strauss, participarea simultană a trei factori: a șamanului, care execută un ritual elaborat, indiferent de credința sa în puterea sau în adevărul misiunii sale, a bolnavului și a publicului, care participă, invariabil, la orice ședință de tratament. Pentru ultima entitate, masa de oameni, restrânsă la număr în comunitățile nativilor, ceremonialul șamanic reprezintă, în opinia antropologului, atât un exercițiu, un antrenament, cât și o sursă de satisfacții intelectuale sau afective, care determină omogenizarea grupului și resuscitarea energiilor care îl leagă⁴⁰³.

Și antropologul francez Marc Augé (n. 1935) vede în exercițiul religios o formă de adeziune colectivă, subliniind importanța psihologică a conceptelor de „adevăr” și de „putere” prin exemplul unui profet liberian, Harris, care s-a inspirat din acțiunile pastorilor și al cărui scop „era de a demonstra forța adevărului prin adevărul forței”⁴⁰⁴. El a străbătut sudul Coastei de Fildes „înarmat” cu o Biblie pe care nu știa să o citească, dar pe care o folosea în retorica sa, demascându-i pe falșii vindecători și

⁴⁰² Claude Lévi-Strauss, op. cit., p. 213.

⁴⁰³ Ibidem.

⁴⁰⁴ Marc Augé, *Religie și antropologie*, traducere și prefață de Ioan Pânzaru, București, Editura „Jurnalul literar”, 1995, p. 41.

combătând influența credințelor totemice: „periplul lui flamboaiant și triumfal ni-l amintește pe acela al sfinților «de șoc» din tradiția catolicismului, care dovedesc adevărul credinței lor provocând nepedepsiții idoli, în puterea cărora nu credeau”⁴⁰⁵.

Pe aceeași direcție a interacțiunii oamenilor cu scopul de a vindeca, dincolo de beneficiile obținute sau de statut, Lévi-Strauss subliniază și o anumită „eficacitate simbolică”. Exemplul cel mai potrivit vine sub forma primului mare text magico-religios cunoscut, folosit de culturile sud-americe în cazul nașterilor dificile. Particularitățile deosebite ale textului atrag atenția nu doar prin repetări obsesive ale replicilor și ale detaliilor pe care le oferă, ci și prin conținut: „Incantația începe printr-o imagine a disperării de care e cuprinsă moașa, descrie vizita ei la șaman, plecarea lui la coliba femeii care naște, sosirea lui, preparativele sale care constau în fumigații cu boabe de cacao arse, în invocații și în confecționarea unor imagini sacre”. Aceste imagini „reprezintă spiritele protectoare pe care șamanul le face cu asistenței săi, punându-se apoi în fruntea lor pentru a le duce la reședința lui Muu, putere care răspunde de formarea fetusului”⁴⁰⁶. Numeroase peripeții și lupte cu ființe supranaturale fac ca spiritul care împiedică nașterea să plece, șamanul neatingând nicio clipă corpul pacientei – ceea ce îl determină pe cercetător să constate că medicația este „pur psihologică”, sau o „manipulare psihologică a organului bolnav”⁴⁰⁷.

Compararea șamanismului cu psihanaliza de către Freud a fost și este interpretată de cercetători în sens peiorativ, cu toate că Lévi-Strauss atenționează asupra aspectului terapeutic pe care îl urmărește alăturând cele două discipline. Simbolurilor, de multe ori asociate visului nocturn sau diurn, în stare de veghe, le corespunde un adevărat limbaj al metaforelor, pline de semnificație nu doar pentru pacient, ci și pentru terapeut. A vorbi cu ajutorul simbolurilor și al metaforelor reprezintă aproape același lucru cu „a vorbi folosind arhetipul”, teoretizat de Jung și pus în legătură cu literatura universală. Simbolurile pot reprezenta un limbaj propriu-zis: „medicul dialoghează cu subiectul său nu prin vorbire, ci prin operații concrete, adevărate ritualuri care străbat ecranul conștiinței fără a întâlni vreun obstacol, pentru a aduce direct inconștientului mesajul lor”⁴⁰⁸.

⁴⁰⁵ Claude Lévi-Strauss, op. cit., p. 41.

⁴⁰⁶ Ibidem, p. 222.

⁴⁰⁷ Ibidem, p. 229.

⁴⁰⁸ Ibidem, p. 240.

Simbolul se dovedește mai eficient decât am fi fost poate pregătiți să acceptăm, atât în procedeele terapeutice, cât și în declanșarea conflictelor – după cum am arătat în primul capitol. „Proprietatea inductoare” a simbolurilor este plasată pe același nivel de acțiune asupra cadrului uman cu metafora poetică, care poate schimba cu adevărat stările psihice ale oamenilor⁴⁰⁹.

Cuvântul se dovedește, prin urmare, demn de respectul pe care populațiile „primitive” i-l poartă, folosindu-l cu prudență, în situații cu totul speciale prin importanța lor. Conexiunile și procesele pe care fiecare cuvânt le declanșează în mintea participanților la interacțiune, prin comunicare, își dovedesc tăria doar în cadrul societăților în care abuzul media nu a putut intra. Pentru a-și arăta adevărata valență, de a transforma stări sau chiar lumi, cuvântul care vindecă trebuie legat de un sistem de credințe și de ritualuri cât mai complex.

Prin urmare, se cuvine să observăm și că miturile reprezintă o altă direcție importantă pentru antropologia structurală, ele fiind, în opinia lui Lévi-Strauss, mai mult decât sentimente fundamentale comune întregii lumi: „mitologia va fi considerată ca un reflex al structurii sociale și al raporturilor sociale”⁴¹⁰. În strânsă relație cu mitul se află și activitatea artistică de pictare a trupului, pe care antropologul o discută pe larg în lucrarea *Tropice triste*. Reprezentările grafice ale animalelor sau pictarea feței realizată în manieră similară, prin centrarea pe un ax a părților desprinse de sus în jos, arată un procedeu real de dedublare. Fără a face o paralelă cu tezele psihanalitice emise de Otto Rank în privința dublului, antropologul sugerează că în comunitățile care foloseau pictarea trupului „cel care nu este pictat [...] este «prost»”⁴¹¹.

Vom constata astfel că avem acces la o întreagă manifestare a motivului dedublării în literatura universală sau în cinematografie, ca scindare a personalității creatoare, lupta celor două instanțe, originalul și dublul, făcând obiectul unor pagini de mare profunzime a introspecției psihologice, în care, de obicei, individul copiat, dedublat, supus și marginalizat de către celălalt, se dovedește a fi mai puțin credibil, inadaptat, fiind, ca urmare, ostracizat sau chiar înlăturat. Așadar, procedeu grafic trebuie privit, după cum remarcă Lévi-Strauss, din perspectiva literaturii

⁴⁰⁹ Claude Lévi-Strauss, p. 242.

⁴¹⁰ Ibidem, p. 248.

⁴¹¹ Ibidem, p. 311.

universale și a psihologiei: „o dedublare mai profundă și mai esențială: aceea a individului biologic «prost» și a personajului social pe care are misiunea să-l încarneze. Presimțim deja că dedublarea reprezentării este funcție de o teorie sociologică a dedublării personalității”⁴¹².

Prin urmare, abordarea antropologică cere, în viziunea lui Lévi-Strauss, un exercițiu vast, în care se întâlnesc discipline conexe. Omul are o istorie de manifestări limitate, din perspectiva sistemului de credințe, aflat în proces de permanentă schimbare, iar antropologia socială sau culturală urmărește întocmai cunoașterea omului total, „considerat într-un caz pe baza producțiilor sale, în celălalt pe baza reprezentărilor sale”⁴¹³.

⁴¹² Claude Lévi-Strauss, op. cit., p. 313.

⁴¹³ Ibidem, p. 433.

5. Simbolul

Florile alese ca exemplu de Vintilă Mihăilescu în deschiderea studiului Antropologie. Cinci introduceri pot reprezenta un exemplu elocvent și suficient de simbol, mai ales pentru modul cum funcționează acesta în dinamica socială. Relațiile dintre oameni sunt, de fapt, intermediare de simboluri prin percepția culturală implicată, dar și prin codul cultural pe care orice simbol îl invocă. Procesul comunicării, prin cea mai simplă schemă a interacțiunii celor două instanțe, emițător și receptor, se referă la același cod, care face posibilă transmiterea mesajului, receptarea și decriptarea lui. Florile invocate de Vintilă Mihăilescu⁴¹⁴ pot fi înlocuite cu nenumărate alte exemple, care să arate că lumea în care trăim este aglomerată nu doar de simboluri, ci și de gesturi care folosesc simbolurile pentru a transmite informații în procesul comunicării: „contextele sociale concrete sunt acelea care produc sau diferențiază sistemele simbolice generale în simboluri sau funcții simbolice particulare”⁴¹⁵.

Astfel, florile oferite de un băiat reprezintă un simbol pentru ceea ce dorește el să transmită, dar numărul, culoarea, persoana aleasă ca destinatar pot modifica radical semnificația gestului său. Dacă în India traficul rutier se poate bloca din cauza prezenței pe carosabil a unui animal, de obicei o vacă, în alte state din lume un asemenea scenariu ar provoca stupefacție sau chiar un accident. E greu să ne imaginăm o șosea europeană, pe care se circulă cu viteză și în condiții de siguranță, traversată din când în când de animale; dimpotrivă, un drum pe oricare șosea de legătură între orașele României rezolvă o asemenea „problemă” simplu: animalele, obișnuite să revină singure acasă, la ceas de seară, merg pe marginea drumului sau pe mijlocul lui, susținute de claxoanele sau de concursul șoferilor răbdători. Astfel, dacă pentru indieni vaca reprezintă un simbol sacru, pentru un alt grup cultural ea ar putea reprezenta cu totul

⁴¹⁴ Vintilă Mihăilescu, *Antropologie. Cinci introduceri*, Iași, Editura Polirom, 2007, p. 25-28.

⁴¹⁵ *Ibidem*, p. 27.

altceva; de pildă, un aliment. Sintagma „gest simbolic” înseamnă că atenția se îndepărtează de la valoarea pe care ar putea să o presupună gestul (prețul florilor sau al cadoului), îndreptându-se spre semnificația lui: zi de naștere, aniversare, împăcare sau dovadă de afecțiune. Semnificația gestului este cea care ar trebui să ne atragă atenția, înainte de gestul în sine: „practica socială este o practică simbolică”⁴¹⁶.

Un alt exemplu oferit de studiul amintit, la fel de ușor de identificat în spațiul cultural românesc, este situația igienei în spațiul rural. Satul arhaic nu concepe prezența toaletei în casă din rațiuni, se pare, imposibil de înțeles sau de acceptat de restul lumii: „Casa este un spațiu curat și sacru care nu poate fi pângărit prin contactul cu spațiul murdar și profan al closetului. A pune closetul în casă este, astfel, în acest sistem cultural, un exemplu tipic de «poluare simbolică»”⁴¹⁷. După cum demonstrează Vintilă Mihăilescu, comoditatea și puritatea nu pot fi puse în aceeași discuție fără a se invoca structuri de civilizație diferite. Comportamentele culturale trebuie identificate și înțelese prin prisma codurilor pe care le folosesc, iar nu prin intermediul propriilor valori, de cele mai multe ori diferite de cele ale spațiului cercetat. În acest sens, unul dintre spoturile publicitare care speculează o asemenea diferență de cod cultural propune consumatorului un fel de „răzbunare națională” prin punerea la muncă a străinilor care vin să descopere tradiții și simboluri românești. Munca țaranului este înlocuită în clip cu cea a străinilor, care o fac cu bucurie, fără să știe că, de fapt, la mijloc se află o formă de „pedeapsă”, de pe urma căreia purtătorul tradiției trage foloase neexplicate de reclamă.

Simbolul reprezintă, prin similitudinile cu stereotipul, un tipar de raportare la lume. Sociologii au căzut de acord că stereotipul nu trebuie, în mod fundamental, evaluat negativ – cu atât mai mult cu cât prin intermediul său avem acces la experiența colectivă, care ne spune, de exemplu, că ar putea fi periculos să ne aventurăm noaptea în anumite zone. Experiența grupului poate fi accesată cu ajutorul stereotipului, dar judecata critică nu trebuie înlocuită. Astfel, o concluzie formulată în urma unui episod nefericit repetat ar putea să nu fie valabilă pentru un întreg oraș sau pentru o țară întreagă. Credința, de obicei negativă, sentimentele iraționale și toate ideile pe care

⁴¹⁶ Vintilă Mihăilescu, op. cit., p. 27.

⁴¹⁷ Ibidem, p. 28.

stereotipul le pune în mișcare se pot regăsi și în raportarea la simbol; ce sunt pisicile negre, dacă nu simboluri ale mitului modern de ghinion? Un obiect sau un gest are capacitatea de a provoca reacții dintre cele mai puternice, alimentând credințe și sentimente specifice stereotipului.

Doar popoarele creștine au capacitatea de a recunoaște sfinți și imagini sacre în ipostaze care, în absența religiozității, ar provoca suspiciuni: imagini ale divinității sau cruci în trunchiurile copacilor sau în alimente. Credința grupului produce și starea necesară pentru ca orice să devină o confirmare a adevărului căutat neîncetat de subconștient. Metodele de înșelăciune care au, din păcate, un succes uriaș în Europa de Est, „accidentul” sau „loverboy”, presupun exact abordarea aceluia aspect care a reprezentat dintotdeauna punctul de putere și de unitate al comunităților: credința. Cele două metode (sau: escrocherii) naționale moderne, care în România au făcut și fac nenumărate victime, apelează la credința sau la încrederea victimelor, care consideră că cei care sună sunt bine intenționați – când, în realitate, aceștia speculează relațiile de apropiere, atunci când anunță un „rău” pentru îndreptarea căruia se solicită o recompensă. Nu punem un semn de echivalență între credință și victimizare, ceea ce ar fi o greșeală, dar putem constata că exercițiul de credință a rămas veritabil și constant doar în anumite părți ale lumii, unde omul a învățat să se adapteze și să câștige cât mai ușor, fără muncă. Astfel, la noi, soluția spotului comercial invocat, în care străinii, necunoscători și dornici să afle mai multe despre România, sunt puși la muncă de „reprezentanții” satului românesc autentic, face parte dintr-o schemă, cu specific național, de răspuns la conflictul mut adus de globalizare.

Cele trei părți ale simbolului aduc un plus de lumină asupra conceptului. Obiectul semnat este completat de modalitatea prin care se transmite informația; la final, poate cea mai importantă parte a simbolului, se află capacitatea de decodare. Reprezentăm astăzi simplu credința, pentru o populație majoritară, prin cruce, iar acest simbol va evoca în fiecare destinatar sentimente și energii care cu greu ar putea fi generate altfel. Afectivitatea pe care o poate genera un simbol este și mai puternică atunci când obiectul desemnat este asociat unei istorii și unei relații neîntrerupte cu comunitatea. O pâine în mâna unui protestatar care vorbește mulțimii poate reprezenta pentru publicul care analizează scena din fața televizorului un

detaliu cel mult neobișnuit – în timp ce pentru comunitatea minerilor, de pildă, pâinea reprezintă simbolul supraviețuirii, detaliu care schimbă dramatic registrul de receptare a cuvintelor rostite de cel care o folosește ca simbol.

Interpretarea simbolurilor a devenit esențială pentru decriptarea semnificațiilor și pentru înțelegerea procesului de comunicare, adesea inclusiv prin simplificarea lui. Lumea de simboluri în care Homo sapiens sapiens s-a complăcut facilitează, uneori doar în aparență, comunicarea, cu atât mai mult cu cât ea s-a deplasat în procent din ce în ce mai mare spre mediul virtual. Simboluri simple arată starea pe care fiecare o încearcă, mai toate disciplinele bucurându-se astăzi de puterea simbolului, de la semnele de circulație la elementele chimice, la anatomie sau la psihologie. Hermeneutica a pornit, din perspectiva științei interpretării simbolurilor, de la textele sacre pe care omenirea a trebuit să le interiorizeze prin descifrare, întâi lingvistic și apoi cultural; astăzi nu putem invoca niciun proces interpretativ fără a trece prin istorie, lingvistică, antropologie sau psihologie.

Astfel, dacă Gilbert Durand clasifică simbolurile în două mari categorii, ținând de regimurile nocturn și diurn, Sigmund Freud se baza exclusiv pe capacitatea subconștientului de a genera simboluri, iar C. G. Jung se raporta la simbol în primul rând prin teoria arhetipului, maternitatea reprezentând unul dintre cele mai puternic încărcate simboluri ale omenirii, regăsit, sub diferite forme, la mai toate grupurile pe care Jung le are în vedere în studiul Simboluri ale transformării.

În acest context, în discuția despre caracteristicile simbolului, Vintilă Mihăilescu îl invocă înainte de toate pe Ferdinand de Saussure: „semnul lingvistic este deci o unitate, o imagine acustică (succesiunea de sunete a-r-b-o-r-e) dimpreună cu un concept (ideea de «arbore»), și nu poate fi aplicat niciuneia dintre aceste părți componente considerate izolat”⁴¹⁸. Dincolo de teoria lui Saussure, Mihăilescu vede în simbol „o unitate sensibilă”, prin sentimentele și trăirile pe care acesta le suscită indivizilor; astfel, „când Maria se uită la florile pe care le-a primit, nu vede niște flori «pur și simplu», ci niște flori care înseamnă ceva anume”⁴¹⁹. Pentru antropologul român, simbolul constituie un habitus, adică un gest repetat, într-o cultură, de suficiente ori și ajuns, în cele din urmă, la unul din membrii care

⁴¹⁸ Vintilă Mihăilescu, op. cit., p. 30.

⁴¹⁹ Ibidem, p. 31.

Îl folosesc, din și ca obișnuință, în diferite situații sociale. Astfel, prin puterea pe care o are ca manifestare a fenomenelor sociale, simbolul se dovedește a fi, în egală măsură, integrativ, normativ, constructiv și real.

5.1. Interpretare și eficiență simbolică

Claude Lévi-Strauss s-a numărat printre primii teoreticieni și cercetători antropologi care au pus simbolul în relație cu o anumită capacitate a acestuia de a provoca un răspuns concret, real, în conștiința individului care investește cu putere lumea din care face parte. Spațiul arhaic este reprezentat de o anumită colaborare tacită, inconștientă, a membrilor săi, care contribuie, fiecare în parte, la universul de credințe specifice teritoriului, prin cutume și tradiții respectate și transmise mai departe, din generație în generație.

De exemplu, puterea de a vindeca, rezervată în trecut șamanilor, despre care am discutat deja, nu se manifesta în absența unui registru simbolic puternic încărcat de sistemul de credințe colectiv: fumul, dansurile, crizele și, mai ales, reprezentarea bolii, pe care șamanul o prezenta clientului-pacient (în funcție de unghiul viziunii), prin pana sau puful însângerat. Toate aceste elemente reprezentau garanția actului terapeutic, care, dacă ar fi fost deconspirat, și-ar fi pierdut complet puterea vindecătoare. Nu ar fi pentru prima dată când invocăm sugestia sau hipnoza referindu-ne la șamanism, tocmai prin puterea pe care cuvântul sau gestul o poate avea asupra individului: „cuvintele dobândesc o anumită putere doar dacă întâlnesc ceva anume în universul interior al pacientului: credințe, așteptări, experiențe etc.”. Observăm, așadar, cum „puterea și competența hipnoterapeutului nu se rezumă la «formule» verbale, ci la capacitatea acestuia de a stabili un raport psihologic adecvat, de a comunica verbal și non-verbal cu pacientul; în inducția transei”, pentru că, „de foarte multe ori, contează nu atât ceea ce-i spui pacientului, cât mai ales cum anume îi spui”⁴²⁰. În același timp, este necesară și existența capacității de comunicare cu subconștientul, intermediată de acel cum – sau, altfel spus, de metaforele folosite de către terapeut.

⁴²⁰ Ion Dafinoiu, Jenő László Vargha, *Hipnoza clinică. Tehnici de inducție. Strategii terapeutice*, Iași, Editura Polirom, 2007, p. 49.

Importanța detaliilor care țin de modalitatea de comunicare stabilește clar o relație de apropiere între cele două tehnici de terapie: „Mulți psihoterapeuți au remarcat că sugestiile directe sunt mai eficiente la pacienții internați. Puterea terapeutului este dublată de puterea instituției” și, ca urmare, „când utilizăm sugestii directe trebuie să ne amintim că eficiența lor depinde de context și de puterea cu care ne investește pacientul”⁴²¹. Cadrul instituțional este înlocuit, în folosirea simbolurilor șamanice, de către comunitate, care participă cu întregul colectiv la procedurile de vindecare, participarea grupului reprezentând nu doar o confirmare și o întărire a „instituției” acceptate în comun, ci și o investire a șamanului cu putere. Așa cum orice deconspirare a teatralului pus în scenă de vraci aducea pierderea puterilor terapeutice prin neîncrederea publicului, există și pacienți care prezintă o oarecare rezistență la hipnoză sau la sugestie.

Folosirea ca metodă terapeutică a simbolului culminează în tehnica psihanalitică, unde, în adevăratul sens al cuvântului, simbolul este utilizat pentru facilitarea drumului spre inconștient. Însăși cabinetul lui Sigmund Freud, unde se desfășurau consultațiile și ședințele de terapie, era încărcat vizual cu diferite statui și antichități, care evocau diferite perioade culturale din istoria omenirii și care nu erau doar martori ai ideilor psihiatrului, ci și facilitatori în travaliul analitic pentru pacienți: „colecția de obiecte vechi de care Freud s-a înconjurat toată viața nu a fost doar rezultatul curiozității și al gustului său de colecționar. Aceste obiecte spun: nu uita de lumea de dincolo. Termenul nu se referă la locul religios al morților și al celor vii înainte de naștere, ci definește transmiterea cunoașterii umane de-a lungul timpului. Această legătură și aceste schimburi cu Antichitatea exprimă pentru Freud faptul că orice ființă poate fi gândită numai în relație cu un trecut imemorial”⁴²².

Simbolul devine o parte centrală a înțelegerii simptomelor și viselor pacienților. Sensul ascuns în spatele simptomelor, prin gesturi și compulsii încărcate de simbolism, sau semnificațiile viselor, dincolo de credințele populare, își demonstrează în scurt timp nu doar validitatea, ci și puterea de sondare a inconștientului. Astfel, în opinia lui Freud, simbolurile

⁴²¹ Ion Dafinoiu, Jenő László Vargha, op. cit., p. 51.

⁴²² Pierre Babin, Sigmund Freud de la tragedie la psihanaliză, traducere de Irinel Antoniu, București, Editura Univers, 2007, p. 72.

sunt „traduceri fixe”, care pot contribui decisiv la procesul analitic: „ele ne permit în anumite condiții să interpretăm un vis fără a-l mai chestiona pe visător, care oricum nu știe să spună nimic despre simbol. Dacă vom cunoaște simbolurile onirice uzuale și în plus, persoana visătorului, situația în care el trăiește și impresiile după care a apărut visul, atunci suntem adesea în stare să interpretăm deja un vis, să îl traducem liber”⁴²³. Condițiile speciale pe care le invocă Freud sunt cu adevărat importante, pentru că nu vor putea înlocui în procesul terapeutic dialogul sau metoda asociativă. Astfel, pentru optica psihanalizei „aria de cuprindere a lucrurilor care găsesc în vis reprezentare simbolică nu este foarte mare”⁴²⁴.

Ca atare, printre reprezentările tipice care pot fi întâlnite cu aceeași semnificație, de cele mai multe ori a corpului uman, este casa. Raportarea anxioasă sau relaxată a visului la case, particularitățile de arhitectură și de structură aduc detalii suplimentare în legătură cu semnificația visului. Dintre celelalte forme fixe întâlnite adesea în vis, psihanalistul recunoaște părinții, simbolizați de împărat și împărăteasă, regi sau figuri care impun respect și autoritate: „Nașterea găsește aproape regulat o reprezentare printr-o relație cu apa; fie ne prăbușim în apă, fie ieșim din apă, salvăm pe cineva din apă sau suntem salvați, [...] adică avem o relație maternă cu aceasta”⁴²⁵. Pe de altă parte, moartea se ascunde în activitatea onirică sub forma diferitelor călătorii, plecări sau aluzii la despărțire.

Sexualitatea, punctul nevralgic care a rămas până astăzi tabu, în egală măsură în cadrul grupurilor conservatoare și în cele deschise, face obiectul celor mai multe reprezentări simbolice. Pudoarea neîntreruptă și tabuizarea sexualității umane în diferitele perioade istorice ar putea reprezenta însăși argumentul suficient care să arate că importanța pe care Freud a acordat-o acesteia nu a fost chiar exagerată.

Mai mult, dovezile copleșitoare care au arătat, în nenumărate rânduri, că în publicitate sexul, reprezentat sau speculat, direct sau indirect, vinde cel mai bine produsele, contribuie ca argumente pentru studierea și acceptarea rolului covârșitor jucat de sexualitate în istoria omenirii.

⁴²³ Sigmund Freud, Opere, vol. X, Introducere în psihanaliză, traducere din limba germană de Ondine Dascălița, Roxana Melnicu, Reiner Wilhelm, București, Editura Trei, 2004, p. 149.

⁴²⁴ Ibidem, p. 150.

⁴²⁵ Ibidem, p. 151.

Masculinitatea, de exemplu, poate fi identificată în activitatea onirică și interpretată sau pusă într-o relație în funcție de trăirile visătorului prin bastoane, umbrele, copaci, pumnale, săbii, reptile, pe când feminitatea se transformă în simboluri cum ar fi peșteri, gropi, vase, cutii, porți sau uși.

Importanța generală pe care psihanaliza o acordă simbolurilor nu se oprește exclusiv la abordarea lui Sigmund Freud. Nevoia de simbol și funcția terapeutică pe care acesta o poate avea sunt și în prezent speculate de analiști, adesea prin intermediul metaforei: „În toate științele, metaforele au o funcție extraordinară în special în cazul descoperirilor, pentru că ele leagă ceea ce este cunoscut și familiar de ceea ce este încă necunoscut și străin”⁴²⁶, după cum, pe bună dreptate, apreciau psihanaliștii germani Helmut Thomă (1921-2013) și Horst Kächele (n. 1944).

Metafora face parte, în general, din registrul specific de abordare al psihoterapeuților, indiferent de tehnica aleasă; amintim, în acest sens, doar „metafora scărilor”, atât de importantă în hipnoza clinică, pentru adâncirea transei. Dincolo de cuvinte, se folosesc simboluri pentru a induce pacienților o stare potrivită abordării: „Aș dori acum să-ți imaginezi că te afli în partea superioară a unei scări care conține trepte speciale, trepte ale relaxării... și, în timp ce trăiești starea de relaxare în care te afli, poți coborî prima treaptă a acestei scări speciale... și acest prim pas te relaxează și mai profund...”⁴²⁷.

În acest context, este necesar să ne oprim atenția, pentru scurt timp, și asupra unei particularități pe care am mai întâlnit-o, în privința limbajului folosit de cel care urmărește sau administrează, sub o formă sau alta, terapia. Dincolo de metaforă, folosirea acelorași cuvinte, repetate pentru a adânci starea de transă a pacientului, seamănă cu modul în care șamanul folosește cuvintele în terapia sa prin „manipularea psihologică a organului”, așa cum a numit-o Claude Lévi-Strauss în Antropologie structurală.

Eficacitatea simbolică, un capitol esențial în economia studiului antropologului francez, se referă la primul text magico-religios cunoscut omenirii: „Este vorba despre o lungă incantație, a cărei versiune indigenă are optsprezece pagini, cuprinzând

⁴²⁶ Helmut Thomă, Horst Kächele, *Tratat de psihanaliză contemporană*, vol. II, *Practică*, traducere din limba germană de Carmen Erena, București, Editura Trei, 2000, p. 335.

⁴²⁷ Ion Dafinoiu, Jenő László Vargha, op. cit., p. 84.

cinci sute treizeci și cinci de versete”⁴²⁸. În afara conținutului efectiv, lungimea deosebită a textului este justificată prin tehnica folosită de șamani în descrierea situațiilor invocate în pregătirea pacienței: „este descrisă la început vizita moașei la șaman: conversația bolnavei cu moașa, apoi a acesteia cu șamanul este reprodusă de două ori, deoarece fiecare interlocutor repetă exact fraza celuilalt, înainte de a-i răspunde”⁴²⁹ (s.n.). Lévi-Strauss sugerează, în acest caz, că procedeul stilistic folosit, în general, în situații similare se explică, la popoarele care sunt limitate exclusiv la comunicarea orală, prin nevoia fixării informațiilor în memorie. Nu doar cuvintele sunt repetate, în text, ci și demersurile:

„Moașa face o raită prin colibă;
moașa caută mărele;
moașa face o raită;
moașa pune un picior înaintea celuilalt;
moașa atinge pământul cu piciorul;
moașa pune celălalt picior înainte”⁴³⁰

Descrierile minuțioase se repetă pe tot parcursul textului, fiind reluate uneori în aceeași termeni, printr-o tehnică numită de Lévi-Strauss „filmare cu încetinitorul”, a cărei folosire se remarcă în special la începutul procedurii terapeutice: „totul se petrece ca și cum oficiantul ar încerca să obțină ca bolnava, a cărei atenție față de faptele reale este, fără îndoială, scăzută și sensibilitatea exacerbată în urma suferinței, să re trăiască în mod foarte precis și foarte intens situația inițială și să perceapă mintal cele mai mici detalii ale ei”⁴³¹. Uimesc aici nu doar considerațiile psihologice făcute de Lévi-Strauss, cât mai ales faptul că populațiile native, fără scriere, au intuit, probabil prin cel mai simplu și mai anevoios proces de învățare, „încercare – eroare”, că repetarea cuvintelor induce, similar procedurii hipnozei, o stare propice desfășurării actului terapeutic.

Dacă metafora este „limbajul inconștientului”⁴³², simbolurile sunt cuvintele și, ca urmare, „abordată în raport cu imaginația simbolică se afirmă că metafora permite evidențierea

⁴²⁸ Claude Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*, traducere din limba franceză de J. Pecher, București, Editura Politică, 1978, p. 222.

⁴²⁹ Ibidem, p. 229.

⁴³⁰ Ibidem, p. 230.

⁴³¹ Ibidem, p. 230-231.

⁴³² Ion Dafinoiu, Jenő László Vargha, op. cit., p. 286.

semnificațiilor ocultate, inaccesibile raționalității și explicației”⁴³³. Astfel, după cum arată unii psihologi, hipnoterapia uzează de exprimarea metaforică și în construirea unor povești complexe, ceea ce amintește și mai mult de textul invocat de Lévi-Strauss: „autorii utilizează termenii «poveste» și «metaforă» ca fiind echivalenți, metaforele pe care le propun implicând protagoniști, dezvoltări caracteriale, ingrediente dramatice, un fir narativ”⁴³⁴. Așadar, se poate observa că textul prezentat de antropologul francez urmărește fidel indicațiile specifice hipnozei clinice.

Utilizarea simbolurilor și a metaforelor în psihanaliză devine, în lumina unor asemenea informații, obligatorie, cu atât mai mult cu cât „metaforele reprezintă un stadiu intermediar pe calea către simbolizarea totală”⁴³⁵. Practica terapeutică a psihanalizei propune, poate mai mult ca alte curente psihologice din istorie, utilizarea simbolurilor. Diferența dintre metaforă și simbol are, pentru practicieni, doar un sens gradual, în cazul metaforei atenția fiind îndreptată spre cuvinte, în timp ce pentru simbol „se păstrează semnificația literală și este actualizată referința” sau, altfel spus, „conștiința obiectului”⁴³⁶. A înțelege simbolul implică, automat, dincolo de reprezentarea încărcată afectiv, înțelegerea semnificațiilor: în funcție de informațiile suplimentare furnizate de pacient, cuțitul poate simboliza agresivitatea sau masculinitatea, pe când, într-un cadru independent de psihanaliză, același obiect poate avea semnificații culinare, fără legătură cu încărcătura pe care o poartă în alte cazuri. Un exemplu de cum acționează travaliul simbolismului – pentru că propunem această sintagmă pornind de la ipoteza freudiană a „travaliului visului” – găsim în Tratatul de psihanaliză contemporană: „domnul Artur Y nu se referă la copiii săi ca persoane [...], ei îi servesc drept simbol al neputinței și neajutorării. În trăire, și în special în dimensiunile inconștiente, persoanele concrete nu sunt desigur despărțite de conținutul simbolic de semnificații. În acest sens, pacientul se referă și la copiii săi, și nu numai la conținutul simbolic de semnificații. Pentru a atinge însă pe termen lung o diferențiere între simbol și persoanele concrete, am plasat aici o negație pentru a-i permite pacientului o anumită distanță”⁴³⁷.

⁴³³ Ion Dafinoiu, Jenő László Vargha, op. cit., p. 183.

⁴³⁴ Ibidem, p. 184.

⁴³⁵ Helmut Thomä, Horst Kächele, op. cit., p. 335.

⁴³⁶ Ibidem, p. 345.

⁴³⁷ Ibidem, p. 584-585.

Constatăm că în simbol se poate vedea, de fapt, un adevărat proces, pe care atât colectivitatea, cât și individul, îl adoptă inconștient. Procesul presupune travaliu, în maniera în care visul înseamnă, de fapt, o „muncă” suplimentară pentru aparatul psihic, de a formula metafore cu conținut latent, care să ceară deciptare și interpretare. Capacitatea omului de a simboliza s-a cizelat treptat, în evoluția omenirii, înțelegerea și complexitatea stimulilor contribuind în mod decisiv la apariția unei dispoziții pentru travaliul simbolic.

În accepțiune psihanalitică, fără să numească „travaliu” o asemenea capacitate umană de a simboliza în afara visului, Sigmund Freud speculează, în Totem și tabu, sentimentul de remuşcare încercat de copiii hoardei primitive după uciderea și consumarea tatălui. Frica fiilor rebeli de cel care a guvernat suveran, rezervându-și toate drepturile, este înlocuită, după ucidere, de sentimentele de libertate și de satisfacție, care se transformă curând, la rândul lor, în vinovăție: „ca să scape de aceste trăiri, copiii hoardei au pus în mișcare un sistem de substituiri simbolice: tatăl a fost substituit de un animal sacru – acesta a devenit totemul hoardei”⁴³⁸. Partea manifestă și latentă a visului reprezintă, pentru Freud, instanțele care compun activitatea onirică. Visul, așa cum și-l amintește visătorul, cu detalii adesea lipsite de logică, inexplicabile, corespunde unei părți manifeste, pe când semnificațiile simbolurilor și ale acțiunilor din vis reprezintă partea latentă, cu adevărat importantă: „acel travaliu care transformă visul latent în cel manifest se numește travaliul visului. Travaliul care progresează în direcție opusă, care dorește să ajungă de la visul manifest la cel latent, este travaliul nostru de interpretare”⁴³⁹. Așa cum orice vis ascunde semnificații profunde, simbolul poartă o serie de sensuri care depășesc primul contact, de natură senzorială.

Constituit de multe ori ca totem, simbolul a fost purtătorul unor semnificații importante pentru grupul de oameni, semnificații care aveau capacitatea să adune sau să risipească mulțimea, să o motiveze spre acțiune sau să o determine să-și stăpânească energiile nelimitate. Deloc de neglijat este capacitatea umană de a înțelege anumite situații, astfel încât,

⁴³⁸ Mihai Coman, Introducere în antropologia culturală. Mitul și ritul, Iași, Editura Polirom, 2008, p. 141.

⁴³⁹ Sigmund Freud, Opere, vol. X, Introducere în psihanaliză, traducere din limba germană de Ondine Dascălița, Roxana Melnicu, Reiner Wilhelm, București, Editura Trei, 2004, p. 167.

reduse la esențialul lor, ele se adaptează și încap într-o reprezentare care le poartă cu ușurință povestea, într-o figurină de lemn sau de os, de ceramică sau de bronz, cu forme dintre cele mai simple, ori într-o schiță, literă sau semn. Ceea ce începe ca o poveste plină de semnificații își păstrează întregul conținut prin travaliul simbolic pe care omul îl stăpânește, ca manifestare culturală și câștig esențial în procesul de comunicare. Detaliul și descrierea, amănuntele și pildele moralizatoare încap într-o unică reprezentare, recunoscută ca simbol.

Particularitățile specifice travaliului visului, teoretizate de Sigmund Freud, pot fi adaptate, într-o oarecare măsură, și noțiunii de „simbol”. Condensarea, care face ca partea manifestă să fie mai amplă, dar lipsită de conținut, prin comparație cu partea latentă, își găsește corespondentul tocmai în capacitatea simbolului de a cuprinde adevărate istorii, acceptate și împărtășite de grup. Deplasarea, ca etapă în travaliul visului, înlocuiește elementele latente nu prin părți similare, ci „prin ceva mai îndepărtat, deci printr-o aluzie”⁴⁴⁰. Transferul emoției sau al pulsionii de la obiectul de origine la cel secundar, de substituție, reprezintă un proces psihic inconștient, adesea „de substituire a impresiilor importante, a căror rememorare s-a lovit de o rezistență”⁴⁴¹.

Procesul apare nu doar în vis, ci și în activitatea de zi cu zi a individului. Exemple concrete ne oferă literatura de specialitate: „un tată de familie, muștruluit de șeful său, la întoarcerea acasă se va lua de soția sa sau de copil. În toate cazurile, deplasarea (sau activitatea substitutivă) permite reducerea tensiunii”⁴⁴². Simbolul sau arhetipul țapului ispășitor pare să fie construit pe baza aceluiași principiu al deplasării. Inițial în Orientul Mijlociu, un animal era selectat din turmă pentru a fi încărcat, simbolic, cu păcatele comunității și apoi alungat în deșert, unde sacrificiul său ar fi adus eliberarea și purificarea celor rămași în urmă.

Pulsiunea specific umană de a proiecta sentimentele negative în exterior și de a găsi vinovați pentru sacrificiu, deci purificarea sinelui sau a grupului, își găsește corespondent într-o anecdotă invocată de Freud: „într-un sat era un potcovar, care

⁴⁴⁰ Sigmund Freud, op. cit., p. 170.

⁴⁴¹ Elisabeth Roudinesco, Michel Plon, Dicționar de psihanaliză, traducere din limba franceză de Matei Georgescu, Daniela Luca, Valentin Protopopescu, Genoveva Teleki, București, Editura Trei, 2002, p. 194.

⁴⁴² Norbert Sillamy, Dicționar de Psihologie, p. 96.

s-a făcut vinovat de o nelegiuire ce se pedepsea cu moartea. Tribunalul a hotărât că vina trebuie ispășită; dar cum în sat nu era decât un singur potcovar și acesta era deci indispensabil, în timp ce în același sat trăiau nu mai puțin de trei croitori, unul dintre ei a fost spânzurat în locul potcovarului”⁴⁴³.

Cea de-a treia parte a travaliului visului reprezintă, în viziunea freudiană, „transpunerea gândurilor în imagini vizuale”⁴⁴⁴. Dificultatea este explicată printr-o analogie: „pentru a vă face o impresie despre dificultățile ei, trebuie să vă imaginați că ați preluat sarcina de a înlocui un articol politic de fond printr-o serie de ilustrații, că ați fost așadar aruncați înapoi de la alfabet la scrierea cu ideograme”⁴⁴⁵. Cea de-a treia activitate a travaliului visului își găsește corespondentul, poate cel mai ușor, în ceea ce am numit travaliul simbolului, antropologia identificând în totemism una dintre primele manifestări ale religiozității. Obiectul devine purtătorul și generatorul gândurilor unui individ / grup, investit cu puteri supranaturale și respectat, sărbătorit, ritualizat. Frica omenirii poate fi identificată în arhetipul botului devorator, teoretizat de Gilbert Durand⁴⁴⁶, ori în simbolul tunelului sau al labirintului, metafore pentru inconștient.

În culturi despărțite de distanțe sau de timp, principalele manifestări ale afectivității umane și-au găsit reprezentări simbolice sub diferite forme, astfel încât o paletă întreagă de trăiri se adaptează, fără să-și piardă din conținut, într-un spațiu unic, numit simbol.

5.2. Reprezentări simbolice românești

Spațiul arhaic românesc, ca toate spațiile în care manifestările culturale s-au păstrat, într-o formă sau alta, peste milenii, a conservat o serie complexă de rituri asociate diferitelor momente din viața colectivului, fără de care aceasta nu ar putea fi concepută. Pentru Homo sapiens contemporan, diversitatea și multitudinea riturilor poate trece drept un exces de neînțeles – cu atât mai mult cu cât, pentru cei mai mulți dintre noi, tradițiile au fost modificate sau au dispărut complet. Noile generații

⁴⁴³ Sigmund Freud, Opere, vol. X, Introducere în psihanaliză, p. 171.

⁴⁴⁴ Ibidem.

⁴⁴⁵ Ibidem, p. 172.

⁴⁴⁶ Gilbert Durand, Structurile antropologice ale imaginarului, București, Editura Univers, 1977, p. 83.

europene, crescute exclusiv în prezența tehnologiilor și a noilor media, privesc cu suspiciune, neîncredere și amuzament ceea ce pentru generațiile trecute reprezenta un registru unic de raportare la lume. Riturile asociate momentelor de tranziție (nașterea, nunta, moartea) devin, în ochii celor care aud de ele pentru prima dată, adevărate comportamente deviante, de neînțeles. Cu toate acestea, din perspectiva celui care practică obiceiul, viața nu poate continua fără îndeplinirea acestuia, fără satisfacerea nevoii conservatoare de ordine.

Dacă analizăm aceste fapte din perspectiva psihologiei ritualului, nu se pot invoca similitudini nici cu teoria psihanalitică a pulsiei, nici cu nevoia compulsivă de a realiza gestual ceva, o cutumă – cu atât mai mult cu cât psihologia ritualului presupune un imperativ, în absența căruia indivizii nu ar putea trăi fără anxietate. Ca urmare, se cuvine să înțelegem că sentimentul de ordine și de liniște, adus de ritual în colectivitate prin practicarea lui neîntreruptă, stă în relație directă cu nevoia specific umană de a controla universul și energiile acestuia. Absența ritualului, de neimaginat pentru individul spațiului arhaic, era asociată cu angoasa și cu proiecția gândurilor negative spre viitor.

De exemplu, botezul este un moment puternic încărcat cu semnificații care se referă la viitorul și la dezvoltarea copilului, în timpul botezului mama practicând milostenia în fața bisericii, ei nefiindu-i permis accesul în lăcașul de cult. Fiecare gest al nașilor sau al părinților este asociat modului în care se va dezvolta copilul, simbolurile fiind nelipsite din acest registru. Uitarea și excluderea unor momente specifice diferitelor zone în care se practică tradiția aduce nu doar sentimentul de culpabilitate, ci și, adesea, culpabilizarea celor care au omis specificul local. Dacă, din grabă sau din neatenție, o pereche de nași a uitat să încalțe copilul, ei vor fi învinovați de ghinionul copilului, care nu are niciodată încălțări de calitate, la originea acestui ghinion aflându-se tocmai omisiunea îndatoririi de a oferi daruri și de a încălța copilul la botez.

Literatura de profil, care studiază importanța simbolurilor în spațiul cultural românesc, este deosebit de bogată, specialiștii etnografi, dar și antropologii americani manifestând un interes susținut pentru universul ritualic românesc. Ritul presupune existența simbolurilor încărcate de semnificații și, adesea, de tabu. Lumânările, legăturile din material textil, vasele de lut, oglinda, bradul, poarta sau ușa, cuțitul sau coasa, ursul sau capra, toate reprezintă purtători de semnificații sau, altfel spus,

simboluri, în care membrii colectivității arhaice așezau semnificații diverse, mituri sau povești relevante.

În acest context deosebit de amplu, cercetătoarea Lucia Berdan (1942-2003) se numără printre specialiștii etnologi care au abordat universul ritualizat, plin de simboluri, specific românesc, într-o serie semnificativă de articole și de studii. Astfel, în volumul *Totemism românesc*⁴⁴⁷, autoarea propune o abordare aproape exhaustivă, din perspectivă calendaristică, a obiceiurilor populare românești. Procesul analitic al Luciei Berdan privește ritualul și simbolul în relația lor cu sacrul și profanul, cu momentele de trecere, nu întotdeauna ca viziune calendaristică, ci și ca dezvoltare, ca evoluție umană, individuală sau colectivă.

În spațiul tradițional românesc, măștișorul se numără printre cele mai cunoscute simboluri și printre cele mai practicate ritualuri. Dincolo de interpretările diverse sau de semnificațiile transmise din bătrâni, care nu se află totuși în posesia adevăratelor semnificații, în ciuda experienței și a faptului că prin ei se păstrează majoritatea tradițiilor, Lucia Berdan subliniază că simbolul trebuie pus în relație directă cu zeul Mars: „în vechime, luna martie, patronată de zeul Mars, era valorizată în calendarul roman ca început de an [...] și tot romanii credeau că lumea s-a născut într-o zi de măștiș”⁴⁴⁸. Măștișorul este un simbol simplu, bicolor, în care se împletesc firul vieții și cel al morții, purtat în unele zone până la apariția primei luni noi. Renașterea naturii era pusă pe același plan de determinare cu renașterea omului, culorile reprezentând o evoluție culturală. La origine, măștișorul se împletea din fire de lână albă și neagră și „reprezenta, astfel, în simbolistica tradițională, funia anului, care împletea zilele celor două mari anotimpuri, iarna și vara, la rândul lor simboluri ale morții și ale vieții, reînnoite ciclic”⁴⁴⁹. Albul și-a început istoria în paleta cromatică a omenirii cu semnificații care aminteau de moarte sau de trecerea ritualică: „valorizată pozitiv, ea a devenit, apoi, culoarea inițierii, a Noului, a curățeniei (în sens fizic și spiritual)”⁴⁵⁰. Negrul a fost interpretat în relație cu haosul, iar valorizarea negativă amintită de cercetătoarea ieșeană e singura care a făcut ca negrul să devină o culoare specifică morții. Tranziția spre roșu s-a făcut pe baza interpretărilor umane,

⁴⁴⁷ Lucia Berdan, *Totemism românesc. Structuri mitice arhetipale în obiceiuri, ceremonialuri, credințe, basme, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2001.*

⁴⁴⁸ Ibidem, p. 24.

⁴⁴⁹ Ibidem, p. 26.

⁴⁵⁰ Ibidem.

întrucât roșul „reprezenta culoarea ființei încălcite în negurile lumii. Astfel este omul pe acest pământ, se spune în textele biblice”⁴⁵¹.

Fără ca măștișorul să fie pus în relație cu darul, așa cum este el teoretizat de Marcel Mauss, credem că similitudinile cu obiceiul kula / potlatch sunt demne de amintit. Dacă măștișorul este, în același timp, simbol și dar, Lucia Berdan subliniază obiceiul de a fi purtat în special cel dăruit: „numai acesta avea valoare de însemn sacru, simbol, pentru că dăruirea, în sistemul de semne și simboluri, înseamnă schimb de semnificații, iar darul naște daruri”⁴⁵². Este exact filosofia obiceiului observat și analizat de Mauss, în care darul care nu obligă sau nu supune social reprezintă o obligație și o omogenizare socială, prin legarea unor relații simbolice.

Volumul Totemism românesc surprinde și relația dintre măștișor și alte simboluri animale, în primul rând mielul: „De vei vedea întâi primăvara miel alb, tot anul vei avea inimă bună; de vei vedea negru, inima îți va fi neagră (credință din sudul Moldovei)”⁴⁵³. Era firesc ca oaia să intre între simbolurile specifice culturii, „Mielul Domnului” fiind una dintre emblemele importante ale creștinismului: „Ea apare cu predilecție în Biserica apuseană, unde Agnus Dei – mielul purtând o cruce și un steag, simbolizează triumful creștinismului și învierea lui Iisus”⁴⁵⁴.

Ceea ce românii numesc în mod tradițional „zilele babelor” sau „zilele moșilor” nu sunt altceva decât structuri specifice cultului strămoșilor – aproape în același sens în care Freud propune, în Totem și tabu, ipoteza apariției religiei: „cultul moșilor la români provine și se perpetuează din cultul arhaic al strămoșilor totemici, deveniți strămoși de neam”⁴⁵⁵.

Un alt exemplu de manifestare culturală ritualizată și dusă până la profan este arhicunoscuta „păcăleală” de 1 aprilie, întâlnită atât în Europa, cât și peste ocean. Lucia Berdan analizează, pe scurt, și această simbolică zi cu origini europene, arhetipale: „printr-o ordonanță a regelui Franței, Carol al IX-lea, din 1563, s-a stabilit începutul anului la 1 aprilie (înainte anul începea în ziua de Paști). Cadourilor și felicitărilor tradiționale de

⁴⁵¹ Lucia Berdan, op. cit., p. 27.

⁴⁵² Ibidem.

⁴⁵³ Ibidem.

⁴⁵⁴ Ivan Evseev, Enciclopedia simbolurilor religioase și arhetipurilor culturale, Timișoara, Editura Învierea, 2007, p. 367.

⁴⁵⁵ Lucia Berdan, op. cit., p. 31.

la vechea dată a începutului de an le-au luat locul cadouri simulate sau false mesaje, mistificări, ce au căpătat cu timpul chiar aspecte mai puțin civilizate (grosolane)⁴⁵⁶. Studiul pune în evidență și latura ludică, de joc, a păcălitorului ca obicei, evidențiind o mitologie profundă a sa.

În acest context se cuvine să luăm în calcul, privind economia obiceiului de a păcăli la o anumită dată, nu numai conotațiile sacre, ci și pe cele de explorare. După cum am menționat, jocul în rândul copiilor, la modul în care îl înțelegem astăzi, nu exista în comunitățile cu trăsături primitive. Totuși, antropologii au identificat o serie de farse și de glume naive, care stârneau râsul general, cu aplicabilitate în egală măsură infantilă și matură. Astfel, privind lucrurile din perspectivă istorică și filtrându-le prin literatura universală, vom observa că gluma, jocul și păcăliciul ori bufonul s-au constituit în motive puternic încărcate simbolic, fiind, în general, încetățenită ideea că marile adevăruri ale omenirii nu pot fi transmise și acceptate decât prin intermediul glumei și al râsului. Lucia Berdan identifică o serie de exemple care demonstrează că obiceiul păcălirii are valențe mitice în riturile de trecere. Astfel, la masa de cumetrie din unele zone ale județului Botoșani, studiate și de cercetătoare, moașa obișnuia să ia o păpușă de cârpe și să păcălească participanții, cărora „le zicea că are și ea un copil de botezat, să-i puie un ban în căciuliță”⁴⁵⁷. Obiceiul, ritualizat și desprins, practic, de dorința de a păcăli cu adevărat, s-a redus la a provoca râsul pentru a binedispune, funcția primară, de inducere în eroare, fiind înlocuită printr-una simbolică.

Rituri similare celui practicat cu ocazia botezului pot fi identificate și în ceremonialul nupțial: „viitoarea mireasă încerca să păcălească pe tânăr cu diferite glume, ca să-i încerce istețimea”⁴⁵⁸. Un alt obicei practicat în spațiul cultural românesc punea tânărul în situații-test, care dovedeau simbolic vrednicia viitorului soț prin încercări care urmăreau păcălirea lui. La sosirea alaiului acasă la fată, un bărbat sau o bătrână se îmbrăca în rochie de mireasă și pretindea că el / ea ar fi cea sortită mirelui.

Imaginea lui Păcală stă ca exemplu elocvent pentru spațiul românesc, arhetipul de tip trickster fiind un motiv cu valențe civilizatoare sau malefice, des întâlnit în literatură și în

⁴⁵⁶ Lucia Berdan, op. cit., p. 39.

⁴⁵⁷ Ibidem.

⁴⁵⁸ Ibidem, p. 40.

conștiința colectivă – și pentru că „înseamnă etimologiceste «om infernal», vine din cuvântul slav vechi peklŭ, ce semnifică «infern»”⁴⁵⁹. Ivan Evseev vede în imaginea-simbol a lui Păcală un exemplu de individ răutăcios și perfid, care poate stăpâni lumile animală, vegetală și spirituală prin puterea pe care o are asupra necuratului. Mimând prostia sau, uneori, fiind natural naiv, personajul trece printr-o mulțime de situații, de multe ori cu scop moralizator, amintind de arta dramatică a Antichității: „privind faptele lui Păcală din unghiul eticii comunitare, constatăm că în prostia lui, aparentă sau reală, în năzdrăvăniile lui reprobabile se află o sentință morală a divinității [...], el pedepsește îndeosebi pe oamenii răi”⁴⁶⁰.

Menționăm că spiritualitatea și tradiția specifice satului arhaic au suferit un pronunțat proces de pierdere a identității și de demitizare, valorile și simbolurile economice înlocuind simbolurile arhaice. Sistemele de credințe și particularitățile simbolice au fost înlocuite de mercantilism, fiind des întâlnit sistemul de gândire în care tinerii caută să meargă la cât mai multe nunți și cumetrii doar pentru a avea invitați la propria sărbătoare – cu toate că termenul de „sărbătoare”, având sensul de „tranziție, trecere, taină” pare nepotrivit, în condițiile în care singurul scop este adunarea unui număr cât mai mare de oameni care să contribuie financiar printr-un dar complet rupt de simbolism sau de vreo semnificație ancestrală. Efectul obținut este totuși similar celui teoretizat ideologic de Mauss: numărul mare de oameni (la sat participă aproape toată comunitatea, cel puțin în cazul nunții), care contribuie cu „darul”, reprezentat de bani, se obligă reciproc la același gest, legând astfel relații prin necesitatea întoarcerii „darului”.

Sărbătorile Pascale reprezintă un alt moment de tranziție în care simbolul devine purtător de legende și de mituri, cuvântul Paște fiind în legătură cu un corespondent din ebraica veche: „cuvântul pesah [...] înseamnă trecere, fiind legat de episodul trecerii vechilor evrei, conduși de Moise”⁴⁶¹. În legătură cu Sfintele Paști, studiul Luciei Berdan invocă, înainte de simbol și de funcția specială a acestuia în colectivitate, nevoia și obligația oamenilor de a se purifica atât spiritual, cât și trupește, prin post, spovedanie și împărtășanie.

⁴⁵⁹ Ivan Evseev, op. cit., p. 450.

⁴⁶⁰ Ibidem.

⁴⁶¹ Lucia Berdan, op. cit., p. 46.

În afara comportamentelor specifice, cunoscute, în general, mai puțin cunoscut este vechiul obicei românesc al spoveditului la copac. Obiceiul stătea în strânsă legătură cu procesul de transhumanță, când „păstorul, aflat departe de casa sa, se roagă și se spovedește la un copac, mestecând în gură muguri de brad, ori de salcie. El este încredințat că dobândește, astfel, iertare, deoarece copacii, crede el, au suflet”⁴⁶². Obiceiul era întâlnit și în cazurile în care satele nu aveau biserică, situație frecventă în urmă cu cel puțin cincizeci de ani, caz în care copacul ales de oameni pentru spovedit era un prun. Pomii fructiferi, în special prunii, reprezintă un simbol de mare importanță în spațiul arhaic al satului românesc: „acest pom are o semnificație magică fiind implicat în riturile de trecere. Din el se făcea mai demult, în unele zone, pomul de Crăciun românesc (sub forma unei crengi împodobite, așezată sub icoană); din el se mai face și acum, în multe locuri, pomul de înmormântare, sub forma unei ramuri în care se agață pomenile”⁴⁶³. Bisericile din zonele rurale păstrează uneori și astăzi asemenea pomi-simbol în curtea interioară, pentru a fi folosiți în ritualul funerar.

Poate cel mai cunoscut simbol asociat sărbătorilor de Paști este oul. Regenerarea și continuitatea sunt principalele semnificații ale acestuia, obiceiurile întâlnite și studiate de etnografi fiind diferite de la o regiune la alta. Lucia Berdan amintește numărul ouălor, când femeile fac un inventar înainte de sărbătoare, repetând formule simbolice referitoare la ouă: „eu pun două, Domnul să-mi dea nouă”⁴⁶⁴. Copiii, în special fetele, în grupuri de până la douăsprezece, practică un obicei asemănător colindei: „ajunse în curtea unei gospodării, fetele lasă coșulețele jos; o fetiță rămâne lângă coșulețe în timp ce celelalte, cântând o melodie, se mișcă în cerc sărind într-un picior. La terminarea cântecului gospodina casei vine cu un coș cu ouă crude pe care le împarte”⁴⁶⁵. În număr mai mic, băieții practicau, tot în scopul de a aduna ouă, un ritual numit bozul.

Semnificațiile obiceiului amintesc de schimbul binecuvântare – alimente tradiționale, specific colindului de la sărbătorile de iarnă, schimb de daruri simbolice menit să determine, magic, o perioadă de belșug și un anotimp bogat.

⁴⁶² Lucia Berdan, op. cit., p. 47.

⁴⁶³ Ibidem.

⁴⁶⁴ Ibidem, p. 51.

⁴⁶⁵ Ibidem, p. 52.

Comportamentul uman și deschiderea grupului prin socializarea pe care ritualul o presupune aveau, din perspectiva înconștientului colectiv, efecte asupra naturii, care s-ar fi comportat la fel cu membrii practicanți. Vedem aici, exemplificate în comportamentele ritualizate din țara noastră, determinarea magică și contagiunea, despre care am discutat deja.

Cu privire la oul vopsit, Ivan Evseev amintește că acesta era folosit, în ritualurile de fertilitate specifice Orientului antic⁴⁶⁶, ca simbol arhetipal al începutului, originii, permanenței și regenerării. Lucia Berdan confirmă și susține această teorie prin multiplele exemple în care oul este folosit ca simbol esențial în tradițiile ciclului familial. La prima scaldă a nou-născutului, de exemplu, se pune în apă și un ou, pentru a simboliza sănătatea copilului și bogăția sau fertilitatea acestuia. Este, desigur, o modalitate – specifică gândirii magice – de a determina și de a influența viitorul, chiar natura: „să fie sănătos și rodos ca oul!”⁴⁶⁷. La fel, pentru a continua exemplele din ciclul familial, în cadrul unor obiceiuri specifice nunții, „când mireasa vine la casa socrilor este așezată în capul mesei împreună cu mirele și trebuie să mănânce amândoi dintr-un ou, simbolizând unirea, traiul împreună, îndestularea și speranța de a avea copii”⁴⁶⁸. Chiar și ritul funerar presupune utilizarea simbolului, în anumite zone din Moldova oul fiind folosit la baia rituală a decedatului, având valențe de continuitate și de reînviere.

Obiceiurile din familie sunt completate, în studiul Luciei Berdan, de cele agrare. Oul este folosit într-o serie interesantă de comportamente magico-religioase specifice semănatului sau culesului roadelor, comportamente regăsite de cercetători la mai multe popoare, printre care finlandezii sau estonienii. A purta un ou în buzunar în timpul muncii la câmp sau a îngropa coji de ou în brazda lucrată sunt doar două exemple de încercări ale oamenilor spațiului arhaic de a influența universul.

Pentru perși, egipteni, ruși, dar și în unele zone din Suedia sau chiar, cu două mii de ani înainte de Hristos, în China, oul vopsit dăruit reprezenta un mijloc de protecție împotriva spiritelor rele, motiv pentru care se „obișnuia să se îngroape în curte, ori în casă, după ușa. Pământul însuși s-ar scufunda, lumea s-ar prăpădi, dacă oamenii n-ar mai face ouă roșii”⁴⁶⁹.

⁴⁶⁶ Ivan Evseev, op. cit., p. 438.

⁴⁶⁷ Lucia Berdan, op. cit., p. 54.

⁴⁶⁸ Ibidem.

⁴⁶⁹ Ibidem, p. 55.

Artur Gorovei amintește una dintre cele mai cunoscute legende din Bucovina, cu valoare și de credință, în care personajul principal, Diavolul, este interesat să știe dacă lumea mai păstrează obiceiurile colindului și al încondeiatului ouălor; în caz contrar, va ieși pentru a aduce suferință lumii. Vedem într-o asemenea credință, dincolo de metafora colectivă și – poate – specifică grupului care încondeia ouă, o modalitate de a atrage atenția asupra unui meșteșug vechi, pe care meșteșugarii l-au simțit dintotdeauna în primejdie. Faptul că oul încondeiat dispare sau își pierde motivele tradiționale prin adoptarea unor motive care au un impact mai mare din rațiuni de marketing reprezintă, în definitiv, același lucru.

Legendele care, pentru creștini, au transformat roșul în culoarea ouălor de Paști se referă și la noaptea Învierii lui Hristos, când, se spune, „toate ouăle din lume, până și cele din cuiburile păsărilor, s-au înroșit”⁴⁷⁰.

Dintre simbolurile specifice ouălor încondeiate considerate tradiționale, reprezentări zoomorfe și obiecte uzuale din gospodărie, Lucia Berdan le amintește pe cele mai importante: „soarele, luna, luceafărul, Steaua Ciobanului, Calea răătăcită, cloșca cu pui, leul, iepurele, peștele, șarpele, brâul Maicii Domnului, Carul”⁴⁷¹. Pierderea acestor simboluri, chiar și în rândul celor care expun, la târguri, ouă încondeiate, a dus la îndepărtarea de realitatea spirituală a satului, așa cum era ea percepută de artiștii populari. Estomparea tradițiilor și – adesea în legătură cu ea – deplasarea populației către oraș conduc artizanii și meșterii populari pe căi cunoscute neinițiaților, ei oferind simboluri care atrag vizual prin cromatică sau introducând în tematica motivelor reprezentări grafice moderne. Totuși, indiferent de simbol, ouăle încondeiate nu se ciocnesc și nici nu se dau de pomană, ele reprezentând, conform studiului Totemism românesc, chinurile Mântuitorului.

Despre relația magică dintre ou și viața celor care îl consumă sau îl încondeiază ori îl folosesc ritualic am discutat deja, credințele fiind răspândite pe întreg teritoriul țării noastre. Astfel, primul ou vopsit „trebuie mâncat cu coajă cu tot, pentru a fi sănătos și frumos tot anul: «Frumos și sănătos ca un ou roșu!» se spune la români”⁴⁷². Același ou este folosit pentru a face

⁴⁷⁰ Lucia Berdan, op. cit., p. 56.

⁴⁷¹ Ibidem, p. 56-57.

⁴⁷² Ibidem, p. 57.

semnul crucii pe fruntea membrilor familiei, ca binecuvântare, iar ștergarul folosit se utilizează în descântece sau în situația când boala îi atinge pe cei din casă. Lucia Berdan amintește și faptul că ouăle roșii se pun adesea sub streășina casei sau sub pragul ușii, pentru a îndepărta spiritele rele și ghinionul, iar cojile nu trebuie aruncate ca și cum ar fi resturi comune, ci în „locuri curate, în grădină, în jurul pomilor sau se dau pe ape curgătoare, pentru a vesti blajinii (pe cei din lumea de sub pământ) de venirea Paștelui”⁴⁷³.

Cu toate că a fost publicat acum aproape opt decenii, în anul 1937, celebrul studiu realizat de folcloristul fălțicenean Artur Gorovei, intitulat chiar Ouăle de Paști, rămâne un reper în literatura etnografică de specialitate. Credința popoarelor atât în spirite pozitive, benefice, cât și în spirite negative, periculoase, „s-a păstrat și în ceea ce privește oul: din ou se poate naște și Diavol, dacă se îndeplinesc anumite practici”⁴⁷⁴. Binele și răul coexistă, manifestarea lor fiind în legătură cu factorul uman. Exemplele culese cu minuțiozitate de Gorovei pot fi catalogate cel puțin ca fascinante: „Pretutindeni, la Români, este răspândită credința că din ou se poate naște Spiridușul, un fel de Drac minor. Oul părăsit se clocește 40 de zile subțioară, și din el iese Spiridușul. Sau: oul se poartă nouă zile, și când iese cu învierea și se cântă «Hristos a înviat», cel ce poartă oul zice «Și al meu a înviat», și iese Spiridușul”⁴⁷⁵. Gorovei consideră că pe această linie psihologică, a conștiinței că oul poate da naștere răului, s-a evoluat spre vopsirea lui în roșu, culoare simbol al focului protector și purificator.

Colecția de credințe adunate de cercetător a rămas, până astăzi, printre cele mai importante, cu atât mai mult cu cât, în mare parte, ele au dispărut. Pentru acest motiv, se cuvine să prezentăm, în continuare, chiar și doar o parte dintre ele: „Ca să ferească roadele de piatră, podgorenii leagă primăvara vițe de vie cu salcie de la Florii, sau îngroapă un ou roșu în Vinerea Mare. [...] Mulți săteni poartă la sine, în toate zilele, ca un amulet sfânt, și apărător de dușmanii cei nevăzuți, de la Paști până la Ispas, un ou roșu, cu care au fost la biserică în ziua de Paști. Pentru a alunga duhurile necurate din grajdurile vitelor, în

⁴⁷³ Lucia Berdan, op. cit., p. 57-58.

⁴⁷⁴ Artur Gorovei, Ouăle de Paști. Studiu de Folklor, București, Editura Academiei Române, 1937, p. 15.

⁴⁷⁵ Ibidem, p. 15-16.

ziua de Paști se lipește pe perete, lângă ușă, o balegă în care se pun, în Banat, coji de ouă roșii”⁴⁷⁶.

Și șarpele, simbol frecvent în încondeiat, are atât valențe pozitive, cât și, prin asociere cu scena biblică, negative. Folclorul românesc îi atribuie caracteristicile pozitive de paznic al ușilor și de protector al familiei: „orice locuință își are șarpele ei, care este blând, nu mușcă, trăiește în peretele casei, reprezentând norocul sau viața unora dintre membrii familiei [...], uciderea sa fiind considerată ca o nelegiuire”⁴⁷⁷.

Originea oului roșu în tradiția românească este încărcată de legende, fiecare în legătură cu diferite momente importante din viața lui Hristos. De pildă, Gorovei începe cu județul Mehedinți, unde se spune că, în timp ce evreii îl duseseră pe Iisus la Pilat, pentru a fi judecat, iar acesta a refuzat să condamne lipsa vreunei crime, pietrele aruncate de evrei asupra lui Iisus s-au transformat în ouă roșii. Și în Ardeal poate fi întâlnită o credință similară. În alte părți ale țării circula o legendă mai detaliată: „pe când Simion mergea la câmp, având o pâine și ouă albe în traistă, l-a ajuns Hristos ducându-și crucea în spate. Simion i-a dus-o până la ogorul lui, de unde i-a dat-o înapoi lui Hristos. Mai pe urmă, punându-se la masă, n-a mai găsit ce avea, ci în loc a găsit pâine și ouă roșii”⁴⁷⁸. În Bucovina, legenda ouălor roșii se folosește de simboluri din registrul alimentar, acuzatorii lui Hristos cerând, în batjocură, dovezi ale divinității lui Iisus, fie prin învierea unui cocoș sau a unui pește gata preparat, fie prin înroșirea ouălor, ceea ce se și întâmplă.

În multe zone ale României și ale Basarabiei există ideea că roșul este rezultat din sângele lui Iisus, credințele inventariate de Gorovei fiind numeroase. Tabuul legat de consumul ouălor încondeiate sună, în Bucovina, astfel: „se spune că de Paști să nu mănânci ou împesitrit întâi, căci vezi șerpi peste an, așa cum stă scrisoarea încolăcită”⁴⁷⁹.

Prin intermediul oului, obiect simbolic purtător de mesaj, se urmărește viitorul: „oul roșu cu care te-ai împărtășit în ziua de Paști, îl păstrezi peste an, și dacă în cursul anului se va sparge și va face viermi, e semn că vei fi cu noroc. Dacă, din contra, se

⁴⁷⁶ Artur Gorovei, op. cit., p. 16-17.

⁴⁷⁷ Victor Simion, Imagini, legende, simboluri. Reprezentări zoomorfe în arta medievală românească, București, Editura Fundației Culturale Române, 2000, p. 112.

⁴⁷⁸ Artur Gorovei, op. cit., p. 20.

⁴⁷⁹ Ibidem, p. 32.

păstrează bine, e semn că vei fi sec de noroc”⁴⁸⁰. O asemenea credință poate părea paradoxală, cu atât mai mult cu cât mentalul colectiv „modern” acceptă, în general, că viermii sunt reprezentări valorizate negativ. Aceștia sunt însă, în cazul de față, simboluri ale degradării naturale, benefice și specifice lumii umane, asigurând procese spirituale, de reintegrare. Același motiv se regăsește și sub altă formă: „se oprește, în ziua de Paști, un ou roșu; se acopere cu o fâșie de ceară pe la mijloc, ca să se poată lega, și apoi se atârnă în cuiu, în casă, și la un an, la celălalt Paști, se sparge. Dacă se găsește cu viermi, cel ce l-a pus va fi om norocos; dacă nu va avea viermi, va fi fără noroc”⁴⁸¹.

Roșul, ca arhetip, este pus în relație istorică de alți cercetători, chiar și în sisteme religioase diferite: „mai important ni se pare a aminti că Talmudul confirma că, între cele șapte veșminte pe care urma să le îmbrace Mesia, a șaptea haină era roșie, ca o răzbunare contra Romei, ca un semn al Victoriei noii credințe adoptată apoi de toată creștinătatea!”⁴⁸².

Calea rătăcită, un alt simbol care face parte dintre motivele tradiționale în obiceiul încondeierii, este folosit ritual în cazuri speciale, în familii cu membri care au murit fără lumânare: „nu pot lua nimic în gură înainte de a împărtăși de sufletele răposaților ouă roșii cu lumânări, care au fost aprinse în momentul când s-a înconjurat biserica cu Domnul Hristos (Epitaful). Cu această ocazie de obicei se împart ouă roșii pe care e desemnată «poteca rătăcită», căci această «potecă rătăcită» este simbolul drumului celui rătăcit, pe care orbecă, pe ceea lume, toți cei care mor fără lumânare, ori fără lumina botezului”⁴⁸³. Psihologia pe care simbolul o implică este, adesea, și de natură compensatorie. Evenimentele neprevăzute, accidente și omisiunile care apar în viața de familie reprezintă manifestarea unei dezordini care provoacă angoasă, liniștea fiind obținută doar după folosirea ritualului și a simbolului. Cu atât mai mult se urmărește ordinea universului, cu cât obiceiul are la origine credința că liniștea celor decedați, dar și a celor rămași în viață, este în primejdie.

Artur Gorovei studiază simbolistica oului și relația lui cu mai toate domeniile vieții tradiționale din România, medicina

⁴⁸⁰ Artur Gorovei, op. cit., p. 32.

⁴⁸¹ Ibidem, p. 34.

⁴⁸² Ion-Horia Bârleanu, *Tradiție și tranziție la est de Carpați*, Iași, Editura Sedcom Libris, 2002, p. 113.

⁴⁸³ Artur Gorovei, op. cit., p. 33.

populară reprezentând, asemenea șamanismului, una dintre ocupațiile fundamentale ale satului arhaic. Regulile șamanului, interesat de cele mai multe ori de răsplată, sunt înlocuite însă prin respect și atenție față de simbolurile sacre: „strânge coji de ouă ce rămân pe cale, în ziua de Sfintele Paști, că, Doamne! de multe leacuri sunt bune”⁴⁸⁴. Oul roșu, resturile care provin de la el, obiectele folosite la înroșit, linguri sau prosoape, apa în care se pune oul roșu devin purtătoare de semnificații pentru cei care le folosesc ritualic, în tratarea bolilor: „durere de dinți, durere de urechi, de grumaz, de beșica cea rea, de roșeață, de tragăn, când se umflă pulpa la o vacă”⁴⁸⁵. Oamenii bolnăvicioși folosesc mai multe zile oul roșu sau apa în care se pun ouă înroșite, „crezând că se vor rumeni la față ca ouăle roșii”⁴⁸⁶.

Ciocnitul ouălor de Paști, ca obicei, se încadrează perfect în registrul specific simbolurilor sau totemurilor, înconjurat de semnificații spirituale și de reguli, dar asociate și cu încălcarea și consumarea lor rituală. Așa cum regulile credințelor totemice acceptau un consum al reprezentantului spiritual al grupului, oul roșu face obiectul multor credințe asociate consumului său. Cutuma cere să se ciocnească exclusiv ouă roșii: „cu ouă albe să nu ciocnești, că vei avea bube mari cât oul”⁴⁸⁷, este una dintre credințele culese de Gorovei. Structura simbolului este relevantă pentru mentalul colectiv, oul având zone (sau: trăsături) cu rezonanțe specific umane: vârful e numit „cap”, partea opusă, „dos” sau, în Bucovina, „huscă”, iar părțile laterale, „coaste”.

Fiind, în viziunea lui Gilbert Durand, un adevărat „centru paradisiac”, casa reprezintă un alt element transformat de mentalul arhaic în simbol cu valențe și cu trăsături umane. Pentru antropologul francez, între o grotă și o locuință intimă există doar diferențe de nuanță, el făcând parte dintre adepții teoriilor psihanalitice, în privința simbolurilor, mai ales a celor care văd în casă o reprezentare feminină, „în care soția domnește în comunicare directă cu solul familial”⁴⁸⁸. Așa cum oul roșu își găsește corespondent în corpul uman, camerele casei reprezintă organe: „atât beciul ventral, cât și podul cervical au tocmai semnificația acestui antropomorfism microcosmic [...]”, ungherul în care se doarme, încăperea în care se pregătește

⁴⁸⁴ Artur Gorovei, op. cit., p. 38.

⁴⁸⁵ Ibidem.

⁴⁸⁶ Ibidem, p. 39.

⁴⁸⁷ Ibidem, p. 40.

⁴⁸⁸ Gilbert Durand, op. cit., p. 236-237.

mâncarea, sufrageria [...], toate aceste elemente organice reclamă mai degrabă echivalente anatomice decât reverii arhitecturale. Casa e un dublu, o supradeterminare a personalității celui care locuiește în ea”⁴⁸⁹. Sacralitatea casei tradiționale este susținută și argumentată la noi de Dumitru Stan, autorul studiului *Sociologia ruralului tradițional românesc*, care identifică o serie de funcții care trebuie îndeplinite, esențială fiind cea spirituală, „funcția de apropiere a sacrului”⁴⁹⁰.

Ciocnirea oului roșu tradițional stă sub semnul regulilor, de exemplu în prima zi fiind permisă, în Bucovina, doar ciocnirea zonelor identice, cap cu cap. Gorovei inventariază și o altă serie de obiceiuri, printre care „ciocnirea pe văzute” și „pe nevăzute”: „Când îi «pe văzute», examinează cu băgare de seamă ouăle, să le vadă, care mai tari sunt ca ale lor? Examinarea se face așa, că se uită la formațiunea oului, mai ales la cap [...] și conjecturează la vârtoșia oului”⁴⁹¹. Remarcăm în ritual o competiție deschisă a ciocnirii, însă fără resentimente și alte stări specifice, de altfel, concursului. A ciocni și a mânca reprezintă reguli fundamentale pe teritoriul României, unde a existat și credința că a mânca din oul roșu protejează călătorii, chiar dacă oul nu este încondeiat simbolic cu motivul specific al căii rătăcite: „trebuie să ciocnești ca să nu te rătăcești în pădure. Cine a ciocnit, dacă se rătăcește, îl găsesc oamenii”⁴⁹².

Faptul că în unele zone ciocnitul ouălor se face în fața bisericii (de unde și o altă credință, că oamenii care au ciocnit se vor întâlni pe lumea cealaltă) sau că este prima interacțiune între gazdă și oaspeți ni se pare relevant și deloc întâmplător, cu atât mai mult cu cât credința despre rătăcire s-a transmis peste generații. Gorovei amintește că în unele zone, între care și Basarabia, oul spart este oferit celui cu care s-a ciocnit, sau este curățat și împărțit, pentru a fi mâncat de ambii participanți. Nu putem ignora caracterul ritualului de socializare, ca facilitator în comunicare, păstrând o parte importantă din fenomenul darului, cercetat de Marcel Mauss. Gorovei observă și denaturarea ritului – care, ca fenomen antropologic, interesează aproape la fel de mult ca obiceiul în sine: „Datina ca oul să fie dat aceluia care l-a spart, a născut, la unii oameni prea dornici de câștig, obiceiul de

⁴⁸⁹ Gilbert Durand, op. cit., p. 237.

⁴⁹⁰ Dumitru Stan, *Sociologia ruralului tradițional românesc*, vol. I, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2001, p. 208.

⁴⁹¹ Artur Gorovei, op. cit., p. 41.

⁴⁹² Ibidem, p. 42.

a-și prepara anumite ouă tari, cu care să spargă ouăle obișnuite. Despre acești oameni «lacomi de câștig», apreciați rău de popor, se spune nu numai că se încarcă de păcate, dar că, pe cealaltă lume, ouăle astfel câștigate le vor mânca împruțite»⁴⁹³.

Socializarea și stabilirea legăturilor în grupul de oameni stă și în atenția lui Lévi-Strauss, care numește căutarea prieteniei prin reguli și tradiții care presupun daruri sau schimburi „principiul reciprocității”. Cu referire la o asemenea cutumă, filosoful și antropologul polonez Georges-Hubert de Radkowski (1924-1987) sublinia că schimbul de daruri specific popoarelor primitive viza adesea femeile, considerate a fi bunurile cele mai prețioase: „pentru aceste popoare a nu fi prieten înseamnă a fi dușman, că darurile reciproce sunt un gaj al prieteniei”⁴⁹⁴.

Interesantă este și analiza capacității artiștilor de a înțelege cu adevărat natura motivelor utilizate în tehnica încondeierii, pentru a ști să explice semnificațiile. Necunoașterea acestora este confirmată de faptul că obiectele nu sunt pictate niciodată în întregime, copacii fiind reduși la stilizări simbolice, iar animalele la părți specifice, reprezentative. Părțile caracteristice fac parte din arta celor care pictează ouă: „dacă-i vorba de un arbor se desenează frunza”⁴⁹⁵. Peștii, pe de altă parte, sunt simboluri care nu au alte reprezentări specifice și nu pot fi reduși doar la o parte a lor fără a se pierde din capacitatea de a-i recunoaște. Simbolizarea pare a fi o acțiune care cere nu doar o înțelegerea tridimensională a obiectului, specifică artelor plastice, ci și a semnificațiilor și a funcțiilor multiple ale acestuia, prin reducerea sa la sinteză, fără a se pierde informația.

Simbolul central al Sărbătorilor Pascale are, pentru unii români, și proprietăți magice, arătând adevărata natură a oamenilor. Gorovei inventariază și o credință cu sens revelatoriu: „Omul mincinos nu poate roși ouăle frumos, căci vâpselele nu se prind de ouăle sale”⁴⁹⁶.

Nu alegem un ton pesimist pentru a încheia scurta incursiune în semnificația și rolul jucat de simbol în sărbătoarea românească, deși Artur Gorovei propune o viziune rezervată în legătură cu viitorul oului roșu, punând „corupția datinelor” într-o relație directă cu „civilizația orașelor” și cu influența exercitată de

⁴⁹³ Artur Gorovei, op. cit., p. 43.

⁴⁹⁴ Georges-Hubert de Radkowski, *Antropologie Generală*, traducere de Florin Ochiană, Timișoara, Editura Amarcord, 2000, p. 23.

⁴⁹⁵ Artur Gorovei, op. cit., p. 73.

⁴⁹⁶ Ibidem, p. 71.

aceasta. „Corupția” invocată se referă la îndepărtarea, prin adoptarea unor reprezentări împrumutate, de meșteșug și de motivele tradiționale: „corupția cea mare este că s-au introdus și la sate motive de ornamentație necunoscute mai înainte vreme de săteni, cari astăzi imită pe cei veniți de prin orașe, aducând cu ei un suflu străin, o limbă stricăță și obiceiuri care nu au nicio legătură cu datinele strămoșești”⁴⁹⁷.

Față de cele relevate mai sus, se cuvine să amintim, în final, și importanța simbolului în comunicare din perspectiva teoretizată exemplar, la noi, de către Tudor Vianu, care susține că inteligența omenească este cea care a determinat utilizarea simbolului: „inteligența omului recurge, în mod general, la simboluri, din pricina nevoii de comunicare. Orice comunicare este simbolică. Orice comunicare nu poate fi decât simbolică. Un conținut mintal nu se poate transmite decât printr-un substitut al lui, printr-un simbol”⁴⁹⁸. Concluzia spre care merge istoricul și criticul literar este așadar că simbolul reprezintă o formă clară de comunicare.

⁴⁹⁷ Artur Gorovei, op. cit., p. 75.

⁴⁹⁸ Tudor Vianu, *Postume. Istoria ideii de geniu. Simbolul artistic. Tezele unei filozofii a operei*, București, Editura Pentru Literatură Universală, 1966, p. 105.

6. Ritualuri și sisteme de credințe în România

Sub toate formele sale de manifestare comportamentală, ritualul a reprezentat o constantă cu impact universal, adesea completată de un registru lingvistic specific. Ritul trebuie asociat dorinței oamenilor de a controla universul, cu toate influențele nefaste experimentate de generații de-a lungul secolelor și transmise sub formă de credințe și de simboluri.

Cea mai importantă abordare științifică a ritualului, cu efectele sale asupra comunicării, îi aparține cercetătorului francez Pascal Lardellier (n. 1964), atât pentru relațiile descoperite de acesta între antropologie, rit și comunicare, cât și pentru contribuția însemnată adusă în conceptualizarea ritualurilor moderne. În opinia sa, mass-media lucrează cu simboluri și cu reprezentări mitice menite să provoace reacții de apropiere, apelând, de cele mai multe ori, la „cristalizarea identităților colective, prin exersarea unei funcții sociale”⁴⁹⁹.

Lardellier pune în evidență și o serie importantă de similitudini între comunicare și antropologie, în primul rând în legătură cu poziția omului în fața celuilalt, fie el asemănător sau diferit. Ambele discipline abordează importanța și natura legăturii sociale, simbolurile și felul în care acestea sunt folosite și structurile în care se organizează omenirea. Științele informării și comunicarea cercetează modul în care interacționează entitățile, prin ființe, semne sau lucruri, iar antropologia pune sub lupa cercetătorului faptele de comunicare prin excelență. Pentru autorul francez, comunicarea este, înainte de orice, „o experiență antropologică fundamentală”⁵⁰⁰, prin inițierea unui schimb cu celălalt – fără a invoca neapărat economicul relației.

Pascal Lardellier stabilește, în Teoria legăturii ritualice, și paternitatea expresiei „antropologia comunicării”, care, în opinia sa, „îi revine antropologului și lingvistului american Dell Hymes.

⁴⁹⁹ Pascal Lardellier, Teoria legăturii ritualice. Antropologie și comunicare, postfață de Alain Caillé, traducere de Valentina Pricopie, București, Editura Tritonic, 2003, p. 36.

⁵⁰⁰ Ibidem, p. 38.

Acesta propune, în anul 1967, să se investigheze în mod etnografic comportamentele, situațiile, obiectele de studiu care sunt percepute în sânul unei comunități date, considerată ca având o valoare comunicativă⁵⁰¹.

Ritul este adaptat de oameni în permanență, cu atât mai mult cu cât structurile umane amintesc de regimurile politice. Pascal Lardellier susține și argumentează nevoia, pulsivitatea fiecărui regim politic, începând din momentul în care este instituit, de a crea ritualuri și sărbători, cu scopul unic nu de a celebra, ci „de a metamorfoza societatea”. În România, exemplele sunt nenumărate, ele datând mai ales din perioada partidului unic, dinainte de 1989, când cuplul prezidențial românesc era mereu asociat unor sărbători care frizau ridicolul, atât prin pregătirile menite să simbolizeze opulența, în contrast cu marile lipsuri ale societății urbane, cât și prin manifestările sociale destinate transmiterii iubirii poporului spre cuplul prezidențial. Și astăzi, mișcările maselor și revoltele, întâlnirile din Piața Constituției din București sau din Piața Unirii din Iași stau adesea sub semnul politicii. Cel mai elocvent exemplu ar putea fi însă dorința unui președinte de a se întâlni periodic cu alegătorii, în procesul unui referendum de confirmare sau, de ce nu, chiar de suspendare.

Prin urmare, contextul ritualic, luat în discuție de cercetătorul francez, stabilește un comportament specific ritului, adaptat modului în care ritualul comunică masei și prin masa de oameni: „contextul ritualic este instituit prin texte normative (reguli protocolare, discursuri...) sau prin tradiție? Principiul fundamental de lentoare [...] se impune participanților și procesului în general, printr-o moderare a gesturilor și a debitului verbal?”⁵⁰² Altfel spus, o repeziciune a discursului, intonat cu o voce strigată, pătrunzătoare, va transmite grupului ascultător, caracterizat de freamăt și de nerăbdare, o altă viteză de acțiune. Pe de altă parte, spre exemplu, ritualul prin care se marchează scurgerea câte unui an de la căderea bombei atomice la Hiroshima cere un discurs pe un ton rezervat, potrivit memoriei oamenilor care și-au pierdut viața. Dimpotrivă, un discurs revoluționar sau unul care invită spre mișcări de rezistență cere o cu totul altă tonalitate și gestică.

⁵⁰¹ Pascal Lardellier, op. cit., p. 39-40.

⁵⁰² Ibidem, p. 76.

În momentele de tranziție sau de sărbătoare, ritualul religios presupune un exercițiu de credință, având valențe de comunicare cu sacrul, participanții fiind „spect-actori”, prin faptul că asistă activ la ritual: „privirea lor, mai ales, produce memorie colectivă și apartenență”⁵⁰³. Ar trebui ca acest exercițiu spiritual, care naște reacții și reflexe specifice, să nu facă obiectul gândirii speculative, dar spațiul cultural românesc este cunoscut pentru vechimea sa și pentru incidența acută a escrocheriilor care speculează tocmai exercițiul de credință și încrederea oamenilor. Nu reducem cele două trăiri la o naivitate copilărească, ceea ce ar fi o eroare fundamentală, ci punem în relație un sistem de viață și de raportare la ea, prin credință, cu unul care s-a fundamentat făcând mii de victime, apelând la capacitatea exersată a românilor, încă dominați de o oarecare naivitate, de a crede.

În acest context al prezentării unor situații specifice de manipulare, se cuvine să evidențiem și metodele „accidentul” și „loverboy”, care nu au găsit nicăieri un teren mai fertil ca în estul Europei și mai ales în România, unde istoria escrocheriilor are deja o vechime semnificativă.

În anul 2014, Alin Găleată, purtător de cuvânt al Inspectoratului pentru Situații de Urgență Suceava și realizator al unei rubrici în Revista pentru Patrie, atrăgea atenția⁵⁰⁴ asupra fenomenului și realiza un scurt istoric al metodei „accidentul”, cu exemple care sugerau că bătrânii ar putea reprezenta o categorie de risc în fața infracțiunilor de acest gen. Sumele uriașe depuse de victime în conturile celor care le câștigă încrederea au la bază un scenariu bine pus la punct și regizat ca un ritual, „accidentul” fiind, inițial, conceput sub forma câștigului unui premiu: „cel care suna și îl anunța pe câștigător de fericirea ce l-a «lovit» din senin, pretindea că îi face legătura cu directorul companiei și cu alte persoane din conducere, pentru confirmarea premiului. Mai târziu, polițiștii au descoperit că «vocale» reprezentanților firmei care acorda premiile, erau interpretate de către un singur infractor. Acesta avea talentul de a vorbi pe diferite tonalități, imitând o femeie, un om în vârstă cu voce gravă sau un tânăr jovial [...], astfel încât ascultătorul era convins că vorbește cu

⁵⁰³ Pascal Lardellier, op. cit., p. 78.

⁵⁰⁴ Alin Găleată, Omul cu o mie de voci, interceptat în detenție, în „Revista pentru Patrie”, sau http://www.revistapentrupatrie.ro/index.php?option=com_content&view=article&id=705:omul-cu-o-mie-de-voci-interceptat-in-detentie&catid=2:actualitate&Itemid=52.

mai multe persoane. Copleșit de atenția acordată, păgubitul cădea ușor în plasă⁵⁰⁵.

Stima de sine scăzută, un exercițiu important de credință, ar putea face din anumite persoane ținte vulnerabile și predispuse înșelătoriilor de acest fel. Mult cizelată, metoda s-a transformat, dincolo de abilitățile sau de talentele infractorilor, în cea mai răspândită escrocherie, care, în ciuda unei incidențe scăzute a reușitelor, a obținut de la victime sume considerabile. Schimbarea neconținută a scenariilor, adaptarea lor la contextul unei deplasări importante de populație în Europa a deschis calea spre noi grupuri vulnerabile. Relația dintre ceea ce am numit „exercițiul credinței” și vulnerabilitatea indivizilor se construiește prin participarea psihologică la rit; ea presupune acceptarea regulilor ritualului și „chiar prin constrângere, înseamnă de facto supunere și apartenență”⁵⁰⁶.

Ritul are capacitatea de a resuscita oamenii și relațiile dintre ei, exemplul oferit de Lardellier ca având o funcție de adeziv social fiind victoriile Franței la Cupa Mondială și la Campionatul European. Cu efecte și caracteristici de ritual, sărbătoarea generată de victoriile echipei franceze a produs o efervescentă socială și o „reafirmare a identității naționale”, o „veselie ce a regenerat țara, angrenând în acest elan zecile de milioane de persoane; reafirmându-și, mai ales, conștiința lor de a exista împreună, «de a fi cu» și de a fi mândri din această cauză”⁵⁰⁷. Existența împreună a indivizilor și sentimentul de apartenență la grup au generat dintotdeauna o stare de siguranță, care facilitează, de cele mai multe ori, atât evoluția individuală, cât și pe cea colectivă. După cum subliniază teoreticianul francez, „există mai mult decât o legătură verbală între cuvintele «comun», «comunitate» și «comunicare»”⁵⁰⁸.

Fără să fim adepții definițiilor, care au tendința mai degrabă de a limita, acceptăm propunerea autorului Teoriei legăturii ritualice de a vedea în ritual o acțiune prin care „oamenii se adresează altor oameni și «nu neapărat» zeilor. Prin intermediul ritului, societățile căutau în exterior ceva care lipsea din grup; se sărbătorea astfel grupul însuși și partea sa mistică”⁵⁰⁹. În ciuda funcției sale de adeziv social, ritul poate fi

⁵⁰⁵ Alin Găleată, art. cit., p. 7.

⁵⁰⁶ Pascal Lardellier, op. cit., p. 121.

⁵⁰⁷ Ibidem, p. 125.

⁵⁰⁸ Ibidem, p. 126.

⁵⁰⁹ Ibidem, p. 129.

valorizat și negativ, prin ceea ce Pascal Lardellier numea „violența simbolică și adesea fizică, inherentă ritului”⁵¹⁰. Încorsetarea în reguli și tabuuri presupune și o serie de pedepse, în general acceptate de oameni în cazul în care are loc o perturbare a ritului, fie chiar și prin excludere. Fără îndoială, ritul este un proces de comunicare, dar poate fi, în același timp, și „o cursă pentru gândire”.

Prin urmare, manifestările publice, atât cele politice, cât și cele religioase, se încadrează în categoria riturilor, toate având în comun un anumit tipar solemn de manifestare: „aceste rituri comunitare se fundamentează sistematic pe un context care teatralizează și dramatizează raporturile sociale, caracterizate printr-o puternică idealizare”⁵¹¹. Eseistul francez atrage atenția asupra funcției esențiale a ritului, de a produce simbolicul și de a instaura ordinea socială prin orice mijloace, inclusiv prin noile media, vârf de lance în domeniul științelor comunicării, printr-un „micro-ritualism inconștient”.

Micro-sociologia reprezintă, pentru autorul invocat, calea cea mai eficientă de a analiza interacțiunea pe care o presupune apropierea în și prin rit, prin posibilitatea pe care o oferă indivizilor de a se socializa. În egală măsură se pune în lumină importanța etichetei și a dorinței de „a da bine”, împărtășită, în general, de orice colectivitate. Pentru a domina un grup, crede Lardellier, în riturile de interacțiune cu grupul respectiv trebuie folosită o etichetă: „poporul nu crede într-o putere, chiar și reală, dacă aceasta nu se manifestă și printr-un demers exterior al monarhului. Pentru a crede, trebuie să vezi. Cu cât un prinț se arată mai distant, cu atât mai mare va fi respectul pe care i-l va acorda sau arăta poporul”⁵¹². Aspectul își dovedește validitatea istoric, prin numeroase exemple de lideri, mai ales din spațiul asiatic, care se arătau în public extrem de rar, fiind considerați și adulați de popor ca trimiși ai lui Dumnezeu.

A reduce științele informației și ale comunicării exclusiv la procesul de comunicare reprezintă, din perspectiva legăturii ritualice, o eroare fundamentală, deoarece demersul pornește de la premise false, care nu ar permite o cercetare și o cunoaștere amănunțită a disciplinei. Mass-media își îndeplinește excelent scopul de a prelungi, uneori până la profanare, ritul. Lardellier

⁵¹⁰ Pascal Lardellier, op. cit., p. 166.

⁵¹¹ Ibidem, p. 19.

⁵¹² Ibidem, p. 44.

face referire la marile dezbateri politice, preluate de televiziuni, de radio și de presa scrisă, urmărite pe internet și reluate adesea până la epuizarea subiectului. Alegerile prezidențiale din România anului 2014 au făcut obiectul unui exemplu concret, întâlnirea și dezbaterăa dintre principalii candidați devenind, dincolo de concurența dintre televiziuni, un subiect de interes național. Astfel de dezbateri sunt preluate integral de posturile de televiziune, prin „retransmisiile ritualice care le prelungesc, având un caracter dacă nu obligatoriu, măcar obligat”⁵¹³.

Mai mult, și transmiterea slujbelor religioase la televizor a facilitat abordarea ritualică a mass-mediei și, implicit, raportarea oamenilor la televizor ca la un obiect specific ritului. După cum constată Lardellier, pelerinajul nu mai cere prezența omului pe drum, mass-media oferind același registru de trăire afectivă prin dramatizarea evenimentelor retransmise.

Idealizarea pe care o presupune ritul este pusă în paralel cu „sindromul Potemkin”, legat de dorința Ecaterinei a II-a a Rusiei de a descoperi adevărata viață a imperiului, motiv pentru care pornește într-o amplă călătorie prin Rusia, alături de ministrul Potemkin, care se îngrijea – desigur, fără ca suverana să știe – ca satele prin care trec să fie înfrumusețate, iar foamea care stăpânea peisajul să fie înlocuită cu o aparență specifică fericirii, confirmându-se, în acest mod, că „prioritatea face ca ceea ce vedem să fie și ceea ce percepem”⁵¹⁴.

Sindromul s-a manifestat din plin și în spațiul cultural românesc, cu ocazia ceremoniilor de întâmpinare organizate la vizitele cuplului Ceaușescu în orașele țării. Copiii erau îmbrăcați special și pregătiți să-l întâmpine pe președintele statului, într-o manieră similară celei din Rusia. Străzile pe care trecea coloana oficială erau supuse urgent unor lucrări de îmbunătățire – obiceiul continuând, în mod paradoxal, și după Revoluție, nefiind așadar limitat doar la perioada regimului comunist: astfel, în municipiul Iași au avut loc lucrări pe un sector de drum care făcea legătura spre una dintre bisericile care trebuiau inaugurate prin slujba de sfințire, evenimentul fiind condus de ÎPS Daniel, la vremea respectivă mitropolit al Moldovei. Drumul a fost reparat cu doar câteva zile înainte de eveniment, coincidența fiind prea mare pentru a nu fi invocată aici.

Cu ocazia vizitelor lui Ceaușescu, energiile consumate pentru a da acelor momente un aspect specific ritului erau

⁵¹³ Pascal Lardellier, op. cit., p. 135.

⁵¹⁴ Ibidem, p. 165.

uriae. În zona livezilor din Bucium, la ieșirea din orașul Iași, din pricina unui an rău pentru horticultură, merii nu au avut rod, dar mobilizarea în acest caz a fost exemplară, pentru a prinde cu sârmă de crengile copacilor – nimic altceva decât – mere. Pe traseul coloanei oficiale, fațadele blocurilor erau renovate, iar oamenii erau obligați să se alinieze pe marginea drumului, pentru a face din mână cuplului venit să viziteze orașul. Miliția era cea care asigura ordinea și manifestarea ritualică specifică, de fericire și de adorație, cu ajutorul legendarilor „securiști”, cunoscuți sau anonimi, îmbrăcați „în civil”, care urmăreau din mulțime comportamentul de grup sau individual al celor obligați să fie prezenți la astfel de momente.

Reflexele pe care românii le-au păstrat și după Revoluție nu fac altceva decât să arate puterea obișnuinței, a obiceiului și a ritului. Celebrele „cozi” și busculada specifică anilor '80, când se stătea la cozi interminabile pentru făină, zahăr, ulei, pâine, carne (sub forma unor picioare ori aripi de găină, numite „tacâmuri”, sau a picioarelor de porc, numite în batjocură „adidași”), lapte sau diferite fructe exotice (banane, portocale etc.), care se comercializau, de regulă, doar înainte de Revelion, își găsesc un corespondent modern, actual, în cozile uriașe formate cu ocazia diferitelor oferte promoționale sau a inaugurării de noi magazine. Deoarece sărăcia constituie, fără îndoială, un indicator specific ambelor perioade, și cea trecută, și cea actuală, și „plățile informale”, cunoscute mai bine sub denumirea de „șpagă”, „mită” sau „bacșiș”, reprezintă tot comportamente care și-au stabilit validitatea și eficiența socială în perioada comunismului. „Șpaga” poate fi speculată ca filosofie și prin logica antropologică a darului, despre care am mai vorbit.

Comunicarea nonverbală își găsește un echivalent în cazul ritului prin importanța corporalității: „fără a putea fi reduse la unica lor dimensiune spectaculară și teatrală, gesturile ceremoniale, codificate prin însăși natura lor, produc efecte profunde asupra actorilor lor”⁵¹⁵. Ceea ce Lardellier numește „principiu al ritului” poate sta ca echivalent perfect pentru codul folosit în procesul de comunicare. A se comunica devine deodată un fenomen important în procesul comunicării, imaginea sinelui, transmisă celorlalți actori ritualici, reprezentând „prin extensie și onorarea lor și a instituțiilor pe care le reprezintă”⁵¹⁶.

⁵¹⁵ Pascal Lardellier, op. cit., p. 93.

⁵¹⁶ Ibidem, p. 115.

Mai mult chiar: de fiecare dată când, prin accidente sau acțiuni conștiente – și cu atât mai condamnabile – un profesor, un medic sau un polițist devin exemple negative, suprageneralizarea este cea care face ca întreaga categorie, adică breasla, să sufere un prejudiciu de imagine.

Elementele nonverbale ale ritului sunt completate de Pascal Lardellier cu analiza importanței spațiului. Acesta preia sintagma „dispozitiv ritualic” și o supune analizei din perspectiva procesului de comunicare: „acest dispozitiv ritualic este reprezentat de covoare (celebrele covoare roșii protocolare), de bariere, de garduri care delimitează spațiul”⁵¹⁷. Ritul presupune și o serie de tehnici de expunere, care folosesc scări și tribune, tot pentru a delimita spațiul celui care ține discursul și pentru a-l impune pe acesta în atenția publicului.

Profesorul Mihai Coman reunește, în lucrarea *Introducere în antropologia culturală*. Mitul și ritul, câteva dintre cele mai eficiente clasificări ale ritului. Una dintre primele tipologii invocate se referă la riturile tehnologice, puse în legătură cu un anumit control asupra naturii. O subspecie a acestei categorii este divinația, interesul oamenilor în legătură cu viitorul, o alta fiind riturile de intensificare, care privesc „obținerea unor cantități mai mari de produse alimentare”⁵¹⁸, și riturile de protejare prin diferite comportamente, menite să-i țină pe oameni la adăpost de vitregiile naturii.

Conform aceluiași autor, riturile mai pot fi terapeutice și antiterapeutice, cu pretenția de a influența oamenii, și ideologice, care privesc, în principal, echilibrul general al grupului. Această categorie are o serie de subtipuri, specifice tuturor civilizațiilor, riturile ideologice constituind adesea manifestarea specifică riturilor de trecere sau de intensificare, „asigurând adeziunea oamenilor la normele și valorile sociale”⁵¹⁹, a tabuurilor, prin interdicții și prin obligații, și a riturilor de rebeliune, „care oferă forme ceremoniale de eliberare de tensiune și de consumare simbolică a nemulțumirilor și a rebeliunii”⁵²⁰. Ne atrage atenția această ultimă particularitate a ritului, de rebeliune, asupra căreia vom reveni. Riturile de salvare urmăresc refacerea echilibrului, adesea individual. Reținem și aici mai multe subtipuri: de posesiune, care privesc eliberarea de sub puterea

⁵¹⁷ Pascal Lardellier, op. cit., p. 83.

⁵¹⁸ Mihai Coman, op. cit., p. 50.

⁵¹⁹ Ibidem, p. 51.

⁵²⁰ Ibidem.

unor spirite malefice, de asumare „a unei alte identități⁵²¹ (șamanism)”⁵²² și experiențele mistice. La final rămân riturile generale de revitalizare, concepute, în special, pentru protejarea unei identități colective.

Spațiul tradițional românesc este marcat de existența a sute de obiceiuri, care se încadrează cel puțin într-una dintre categoriile invocate de Mihai Coman, riturile de rebeliune fiind, fără îndoială, de un interes socio-psihologic deosebit. Rebeliunea poate fi identificată sub formă de comunicare ritualică a indivizilor cu alți indivizi, cu sinele sau cu instanțele superioare, adică statul. Manifestările care permit, ca o supapă, eliberarea tensiunilor și a nemulțumirilor se încadrează, de multe ori, prin adaptare și canalizare, în context sportiv.

Din păcate, absența riturilor specifice, care să permită exprimarea stării de frustrare, prezente parțial și în curs de dispariție la sat, face ca individul, singur sau în grup, să nu-și mai poată manifesta nemulțumirea. Din ce motive se ajunge atât de repede, pe stadioane, la conflict deschis, iar unele adunări ori proteste care încep pașnic evoluează spre adevărate lupte de stradă? În contextul morbidității specifice lui Homo sapiens, funcția cathartică a protestului nu ar trebui respinsă din start. Manifestările pline de energie, specifice carnavalului, momentelor de trecere dintre ani, permit omului să defuleze și să manifeste o parte din trăirile care i-au provocat neplăceri în trecut. Încercarea de a acoperi frustrarea, acolo unde nu se găsește o soluție, prin reguli de conduită și moralitate, nu se poate încheia decât în manifestări patologice sau în izbucniri nervoase nepotrivite. Nu propunem și nici nu milităm pentru acceptarea socială a agresivității, ci încercăm să aruncăm un plus de lumină asupra caracterului agresiv, morbid al secolului în care trăim.

⁵²¹ Asumarea unei noi identități poate fi privită și prin prisma obiceiului întâlnit în cazurile copiilor bolnăvicioși. În spațiul arhaic românesc, atunci când un copil se îmbolnăvea, astfel încât viața sa era în pericol, se practica un ritual de „vânzare” simbolică a copilului pe geam sau de „pierdere” pe uliță. Noua mamă, o femeie fertilă, care dăduse naștere unor copii sănătoși, schimba numele copilului „cumpărat” sau „găsit”, astfel încât se credea că spiritul bolii, ghinionul, nu-l mai putea găsi. Satele din Moldova și din Bucovina sunt pline de oameni care știu asemenea povești, de unde și o altă credință a mamelor care au procedat astfel: că, de fapt, copiii „vânduți” au zeci de frați, prin incidența mare a ritului și prin implicarea, de cele mai multe ori, a întregii comunități. „Frăția ritualică” ar putea însemna, în cazul de față, legătura simbolică, permanentă, stabilită între două entități prin intermediul unui rit de salvare.

⁵²² Mihai Coman, op. cit., p. 51.

Nu s-a efectuat încă, din păcate, nicio cercetare în localitatea Ruginoasa, jud. Iași, care să elucideze efectul celebrei bătaii ritualice asupra relațiilor dintre indivizii din comunitatea implicată. La fiecare sfârșit de an, pe data de 31 decembrie, comuna Ruginoasa este caracterizată de un adevărat freamăt al pregătirilor. Flăcăii din vale și cei din deal se unesc în două tabere, „Vălenii” și „Delenii”, se maschează folosind forme rotunde, generoase, din materiale rezistente, acoperite cu blană de oaie, se „înarmează” cu câte un ciomag lung și se pregătesc de bătaie. Oricine a asistat la ritual știe că nu poate fi descris decât prin cuvinte care denotă energie, zgomot, violență, haos. Întreaga comunitate se oprește din activitate pentru a asista la obicei, femei, copii și bătrâni, fără a interveni sub nicio formă între cele două tabere simbolice. Se consideră că anul nou luptă cu cel vechi, conflictul organizat neavând continuări bazate pe resentimente sau pe nemulțumiri. Măștile reprezintă un simbol păgân, reprezentare a timpului, dar și un factor de protecție esențial în lupta ritualică dintre cele două tabere, care luptă pentru supremație în anul care vine, precum și pentru dreptul de a curta fetele, excluzându-i pe ceilalți. Asocierea cu blana de animal poate simboliza și o depășire a condiției umane, ceea ce ar aduce o libertate de expresie și de comportament.

Din perspectiva unui asemenea scenariu, probabil denaturat, de-a lungul timpului, de interpretările oamenilor, manifestarea se încadrează totuși perfect în fondul comportamental ritualic de a dobândi superioritate asupra celorlalți și, ca urmare, de a avea acces la femei. Ipotezele lui Freud din Totem și tabu găsesc, la mult timp după cele formulate de Darwin ca urmare a analogiilor cu universul animal, un argument nesperat. Din perspectiva antropologiei, veșnicul spirit de competiție al bărbaților (vezi și manifestările sportive de amploare, dedicate în principal acestora) ascunde cu siguranță o astfel de intenție, identificată chiar de primii antropologi.

La adăpostul unei măști bine confecționate, purtătorul se poate aventura în luptă, lovind de la distanță, cu ciomagul (care se impune de la sine, prin dimensiuni mari), și primind inevitabil alte lovituri. Simbolismul ordine vs. haos nu trebuie pierdut din vedere, zgomotul și îngrămădeala rezultată reprezentând haosul mitic al începuturilor. Bătaia se încheie cu retragerea unei tabere, accidente fiind frecvente, cu atât mai mult cu cât, în ajun de sărbătoare, flăcăii beau adesea băuturi alcoolice, tradiționale.

Energia specifică acestui obicei, considerat de către mass-media a fi „barbar”, amintește și de o revitalizare a societății, inclusiv a celor care nu participă activ la confruntare. Resentimentele și frustrările orașului sunt, de multe ori, hiperbolizate de lumea satului, unde relațiile trebuie să fie de înțelegere și de toleranță, ascunderea chipului sub mască fiind o modalitate terapeutică de a rezolva, prin metode primare de manifestare, conflictele apărute peste an.

Semnificațiile în planul comunicării sunt complexe, chiar dacă „cele spuse” sunt adesea exclusiv îndemnuri la luptă sau înjurături: „comportamentul violent nu trebuie judecat prin prisma normelor de conduită cotidiene, pentru că ne aflăm în timpul sacru al sărbătorii, valorizat ca un timp excepțional, ieșit din comun și justificat numai pentru perioada respectivă”⁵²³. În opinia Luciei Berdan, prototipul de flăcău care participă la ritual reprezintă, de fapt, vigoarea întregii comunități, ca o garanție pentru viitorul an. Intervenția forțelor de ordine a făcut ca obiceiul să dispară după anul 2010, la un moment dat cetele de mascați intrând în conflict direct cu jandarmii sosiți să se asigure că nimeni nu se va mai bate în localitate.

Cercetătoarea ieșeană a condamnat o asemenea interpretare a ritualului, care ar trebui „să stârnească îngrijorarea asupra felului cum au fost școliți acești reprezentanți ai societății civile”⁵²⁴. Intervenția brutală a forțelor de ordine a dus, inevitabil, la o direcționare greșită a energiilor acumulate, obișnuite și pregătite să se manifeste într-un cadru specific, de sărbătoare ritualică, în care excesul este firesc și uneori chiar încurajat.

A clasifica ritualurile reprezintă, după cum susține Mihai Coman, o sarcină dificilă, nicio abordare în această direcție neputând ridica pretenția de a acoperi întreaga gamă de manifestări tradiționale. Fără să punem în relație directă obiceiul de la Ruginoasa cu cel al carnavalului, pe care îl analizează pe larg Mihai Coman, considerăm că o bună parte dintre trăsăturile carnavalului se regăsesc și în manifestarea din localitatea ieșeană. Astfel, profesorul Coman preia o parte dintre cele mai importante definiții date carnavalului, considerat, în principal, un eveniment popular, încărcat de „îreverență, joc și exces de mâncare, băutură, sex”⁵²⁵, care duce invariabil spre masive

⁵²³ Lucia Berdan, *Mitologia cuvintelor*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2003, p. 127.

⁵²⁴ Ibidem, p. 128.

⁵²⁵ Mihai Coman, op. cit., p. 222.

procesiuni stradale, incluzând indivizi mascați, asociați cu zgomotul puternic și cu dansurile extatice.

Carnavalul este privit de antropologi ca un moment disruptiv, în care comportamentul devine un simbol pentru haos: „el aduce și alte încălcări ale regulilor sociale, iar promiscuitatea sexuală și violența stradală [...] reprezintă ocazia deghizării și procesiunilor cu măști”⁵²⁶. Bătaia ritualică de la Ruginoasa a reprezentat, din multe puncte de vedere, un obicei care a rezistat neobișnuit de mult, în ciuda presiunilor crescânde exercitate de mass-media, care nu avea cum să-i înțeleagă semnificațiile, dincolo de violența ritului. Mihai Coman remarcă același efect la nivelul omenirii, în general, prin impunerea unor structuri sociale și a unor norme caracterizate prin moderație și liniște. Procesul de „domesticire a carnavalului” se dovedește ireversibil, prin interzicerea manifestărilor violente, fie de limbaj, fie fizice, a măștilor și, implicit, a confruntărilor.

Un alt motiv pentru care susținem că la Ruginoasa se desfășura, de fapt, un carnaval, este acela că mai toate definițiile și încercările de a explica fenomenul – asociat, de regulă, cu fenomenul similar din Brazilia – amintesc că în carnaval nu există un zeu-simbol, patron sau autoritate restrictivă. Carnavalul aparține, încă din cele mai vechi timpuri, exclusiv poporului.

O altă trăsătură importantă a carnavalului poate fi identificată și în cazul tradiției de la Ruginoasa: „cadrul sărbătoresc al carnavalului și statutul simbolic al măștii, pe de altă parte, favorizează gesturile și formulele ireverențioase; masca ascunde omul și revelează un zeu sau un personaj”⁵²⁷.

Analiza funcțiilor pe care carnavalul le îndeplinește arată că acesta poate reprezenta fie un mecanism care „exprimă, camuflează și ușurează conflictele structurale fundamentale dintre stat și cetățean”⁵²⁸, fie „o expresie a luptei de clasă și a conflictelor sociale”⁵²⁹.

O formă specială de carnaval a fost numită de cercetători charivari, obicei care presupune haosul prin excelență, sugerat de zgomotul cât mai puternic. Cu spirit analitic, Mihai Coman încearcă să încadreze ritul, performat doar de bărbății tineri, organizați în grupuri, ale căror reguli proprii, specifice sărbătorii, nu pot fi contestate de nimeni, întocmai ca la Ruginoasa.

⁵²⁶ Mihai Coman, op. cit., p. 223.

⁵²⁷ Ibidem, p. 229.

⁵²⁸ Ibidem, p. 234-235.

⁵²⁹ Ibidem, p. 235.

Charivari se organizează în cazurile unui derapaj de la conduita acceptată de grupul social, motiv pentru care manifestarea lui se face în spațiul public, cu pedepsirea individului deviant: „manifestările grupului sunt excesiv de zgomotoase, limbajul este agresiv și licențios, iar acțiunile sunt violente”⁵³⁰. Participanții se „înarmează”, de această dată, nu cu ciomege, ci cu obiecte care fac cât mai mult zgomot. Deși nu pornește ca un rit de rebeliune, manifestarea are trăsăturile acestuia.

Studiul lui Mihai Coman descrie un ritual de rebeliune neobișnuit, practicat în sud-estul Africii, ritual de contestare a puterii printr-o exprimare controlată a nemulțumirilor și a frustrărilor, care permitea nu doar eliberarea tensiunilor firești rezultate din dinamica socială, ci și menținerea ordinii pe termen mediu și lung. Obiceiul *ncwala* consta din două părți, a doua de o amploare mai mare, generală. La prima parte participau doar apropiații regelui, care cântau versuri de condamnare a liderului și încercau să-i arate cât de urât era de popor. Ceremonialul se încheia cu intervenția unui preot și, simbolic, cu gesturile dramatice ale regelui, care lăsa în spate vechea epocă și începea un nou ciclu. La partea mai amplă participa toată comunitatea, tocmai pentru a nu lăsa niciun individ sub tensiunea frustrării și a nemulțumirii generate, voit sau întâmplător, de rege. Redus, practic, la condiția de supus, dezbrăcat și vulnerabil, acesta trecea prin diferite incantații, la sfârșitul cărora proceda la fel, abandonând ritualic trecutul și îmbrățișând timpul nou – moment în care începea un dans extatic⁵³¹.

Îndepărtarea omului de capacitatea de a simboliza se vede într-un exercițiu de imaginație: cum ar arăta un asemenea ritual astăzi, cu liderii actuali? Nemulțumirea capătă o formă de exprimare simbolică, dirijând manifestarea ei și garantând astfel structurile sociale. Mihai Coman vede similitudini clare între rit și formula „țapului ispășitor”, purificarea liderului aducând cu sine, prin gândirea magică, purificarea grupului. Altfel spus – fapt valabil și în cazul *Ruginoasa* – pentru a evita o manifestare violentă reală se regizează una de mai mică amploare, în care membrii colectivității au șansa de a se manifesta liber în legătură cu obiectul frustrării lor: în exemplul ales de Coman, regele.

Antropologii au identificat, în interiorul riturilor, valențe evident conflictuale, manifestate prin diferite ridiculizări,

⁵³⁰ Mihai Coman, op. cit., p. 239.

⁵³¹ Ibidem, p. 276.

amenințări sau atacuri. De exemplu, în obiceiul colindatului se pot identifica ușor valențe ale violenței, cu scop punitiv. Dacă – în sens comun acceptat și recunoscut – colindul este o binecuvântare, purtătorii veștilor bune fiind adesea simboluri ale sfinților sau ale divinităților despre care cântă, refuzul gospodarilor de a-i primi determină o transformare paradoxală, rapidă și violentă: „cei ce au puterea magică de a aduce fericirea vor avea implicit și puterea contrară; de a aduce nenorocirea sau măcar de-a înlătura efectele bune, pe care – cu un moment mai înainte, când erau bine intenționați la adresa gazdei – se presupunea că le provocaseră”⁵³². Ceea ce începe ca o facere de bine se poate transforma, în funcție de comportamentul gazdei, într-o „des-facere” ritualică, interacțiunea între colindători și gazde reprezentând un proces dinamic, specific comunicării, în care urările verbale sunt fie acceptate și răsplătite, fie respinse – caz în care copiii devin personaje cu valențe profund negative, capabile de comportamente condamnabile în orice altă perioadă a anului.

Ritualul descolindatului cere o serie de formule și de comportamente care frapează prin violență și prin caracterul lor funest. După cum, de pildă, atestă și folcloristul și filologul Petru Caraman (1898-1980), acolo unde găseau poarta legată sau acolo unde erau alungați, colindătorii cântau:

„La anu' să găsim
Bureți
Pe pereți
Zdrele
Pe podele”⁵³³.

Acolo unde nu se poate aduce binecuvântarea, se invocă opusul, astfel încât descolindatul poate modifica colindul, laic sau religios, inversându-i sensul⁵³⁴.

Astfel, în loc de

„Busuioc verde pe masă
Rămâi gazdă sănătoasă!”

se invocă o parodiare care aduce ghinionul:

⁵³² Petru Caraman, *Descolindatul în Orientul și sud-estul Europei. Studiu de folclor comparat*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 1997, p. 17.

⁵³³ Ibidem, p. 25.

⁵³⁴ Vom aminti aici și varianta descolindatului inserat în Ion Creangă, *Amintiri din copilărie*, cf. op. cit., p. 92-93:

„Drele pe podele
Și bureți pe pereți;
Câte pene pe cocoși,
Atâția copii burduhoși.”

„Busuioc pe pirostie
Să rămâi, gazdă, pustie!”⁵³⁵

Gândirea de tip magic este cea care naște un asemenea fenomen social pentru a pedepsi obligația neasumată a individului de a socializa, de a-și deschide ușa și de a primi ritualul cutumă.

Dintre aspectele obiceiului, Petru Caraman consideră „magia cuvântului” ca fiind esența fenomenului social, prin orații și cântece, urări care provoacă stări antitetice. Dacă grupul de colindători este recompensat cu daruri (fructe, dulciuri etc.) care nu-i sunt pe plac, acestea pot fi restituite, motiv de mare ofensă pentru orice gospodar.

Pentru o mai bună explicare a faptelor cercetate, folcloristul ieșean identifică și inventariază o gamă deosebit de interesantă de manifestări specifice, în estul Europei, descolindatului, porțile caselor fiind uneori furate sau de-a dreptul distruse de colindătorii nemulțumiți că sunt alungați sau neprimiți. Sub puterea distrugerilor pot intra și gardul oamenilor neprimitori, fereastra, lavița de lângă poartă sau podețul din fața porții: „după ce a fost smulsă de la locul ei, podișca este desfăcută, iar lemnele sau scândurile din care e alcătuită sunt risipite pe drum, în fața gazdei. Când sunt mai înclăduși, colindătorii le taie-n bucăți”⁵³⁶ sau, „după ce scot podișca gazdei neospitaliere [...], colindătorii o duc de-o așează drept în poarta cimitirului sau a bisericii”⁵³⁷.

Observăm așadar că poarta, gardul, fereastra sau podețul din fața porții reprezintă atât căi de acces, cât și simboluri care delimitează spațiul sacru al casei. Principiul proprietății private, instaurat prin delimitarea unei zone, este anulat simbolic prin distrugerea gardului, iar căile de comunicare ale gazdei cu satul (sau: cu restul lumii) sunt întrerupte, prin aceeași simbolizare a întreruperii mijloacelor de acces la grup. Descolindatul reprezintă, prin urmare, și un obicei cu evidente valențe pedagogice.

În unele zone din România, forța descolindatului se orienta și asupra uneltelor și obiectelor specifice gospodăriilor, astfel încât se întâmpla, în trecut, ca sania, carul sau piese importante ale acestora să fie luate, duse și abandonate în mijlocul drumului. Petru Caraman notează că nu întotdeauna ele

⁵³⁵ Petru Caraman, op. cit., p. 75.

⁵³⁶ Ibidem, p. 204.

⁵³⁷ Ibidem, p. 205.

erau abandonate în fața casei ori pe drum: „în alte sate însă colindătorii le duc cât pot mai departe, într-un loc bine ascuns [...] adesea, ei îngroapă sania complet în zăpadă”⁵³⁸. Sania gazdelor neprimitoare era uneori folosită ca jucărie, fiind urcată pe deal și eliberată, pentru a se izbi de orice întâlnă în cale. Folcloristul român amintește și situația în care carul era luat cu tot cu animale, folosit la plimbare și apoi abandonat, cu excepția animalelor, care se aduceau gospodarului în curte. Având în vedere energia consumată prin descolindat, nu putem să nu observăm că partea distractivă – distructivă a ritualului nu poate fi singura dimensiune a acestuia, colindătorii stând sub incidența unor reguli de manifestare clare: ori colindă și aduc binecuvântare, ori nu colindă și aduc opusul, pentru a pedepsi închiderea fizică și spirituală a celor care nu îi primesc.

După cum am amintit, nu doar carul și sania fac obiectul „răzbunării” pedagogice, ci, adesea, și plugul sau alte obiecte specifice agriculturii, pentru că „aceasta are rol de predilecție în regiunile unde agricultura este ocupația dominantă a tuturor și unde plugul deci este unealta cea mai importantă a fiecărui sătean, ba chiar s-ar putea spune unealta simbol”⁵³⁹. De cele mai multe ori, plugul sau fierul său este luat și abandonat în câmp.

Și alte unelte specifice gospodăriei, cum ar fi toporul, securea, barda sau fierăstrăul pot face obiectul „răzbunării” colindătorilor: „le iau de la locul lor și uneori nu fac decât să le arunce sub grămada de lemne, pentru ca gazda să nu le mai poată găsi decât foarte târziu, la terminatul stivei, adică atunci când unele din ele vor fi fost deja de mult înlocuite; [...] nu putem omite a relata că, adeseori, colindătorii le fură în sensul cel mai propriu al cuvântului, ducându-le pe la casele lor”⁵⁴⁰. Uneori, și fântâna poate fi avută în vedere, prin ascunderea căldării sau chiar prin distrugerea ei completă.

Descolindatul se manifestă de la fondul material la cel animalier, dincolo de forma „prin cuvânt”, cu care oamenii care nu primesc colindătorii sunt de-a dreptul blestemați prin formule specifice, în auzul vecinilor și al întregii comunități.

Caraman menționează că grupul colindătorilor manifestă o preferință deosebită pentru pedeapsa orientată spre păsările sau spre animalele celui care nu i-a primit. Animalele mari sunt

⁵³⁸ Petru Caraman, op. cit., p. 207.

⁵³⁹ Ibidem, p. 210.

⁵⁴⁰ Ibidem, p. 211.

scoase din staul sau din grajd și mânate pe uliță, cât mai departe de casă. Porcii sunt alungați, pentru a se rătăci, iar dacă gazda neprimitoare are oi, acestea sunt scoase, împărțite în cât mai multe grupuri și alungate în direcții diferite, pe ulițele satului, pentru a face sarcina recuperării lor cât mai grea. În privința păsărilor, acestea rămân fără coteț, care este distrus, însă au fost identificate și „excese ca acelea că unii colindători ucid cocoșul sau parte din găini cu bătele lor; ba chiar ei și fură câteodată păsări de la gazda neospitalieră.”⁵⁴¹

Păsările fac obiectul unor incantații cu conotații magice, cei care nu primesc colindătorii fiind amenințați cu un an prost în ceea ce privește puii. Rimele întâlnite amintesc de pericolul de a lăsa ușile închise la vremea colindelor: „Ușa, / Că moare mătușa” sau „Cuiu, / Că moare puiu!”⁵⁴²

Tot în cadrul descolindatului se menționează un obicei în virtutea căruia se cere ca pereții caselor neospitaliere să fie murdăriți. De același tratament au parte porțile, ferestrele, gardul sau ușa de la intrare. Există, fără îndoială, o anumită violență în asemenea manifestări, menite să pedepsească avariția și, mai ales, închiderea în fața unui proces terapeutic fundamental, tradițional, care presupune comunicarea directă cu grupul de indivizi-simbol. În schimbul urărilor de bine, acestora li se oferă daruri „materiale”, de cele mai multe ori alimente, realizându-se, prin urmare, un schimb de daruri simbolice și, implicit, o comunicare prin intermediul acestora.

Colindătorii nu iartă casele care țin ușile închise și murdăresc cu smoală, păcură, noroi sau funingine diferite elemente ce țin de fațadă. Scopul este clar dacă înțelegem că tinerii se chinuie să murdărească în special peretele dinspre uliță, „adică în văzul tuturor trecătorilor din sat ori de pe aiurea”⁵⁴³. Un alt scop important de atins în cadrul descolindatului este acela de a arunca materia care murdărește cât mai sus, aproape de streășină, pentru a îngreuna sarcina firească de a o curăța, dar și pentru a face vizibilă „însemnarea” casei celor care nu au primit colindătorii. Excepțând materialele amintite, Petru Caraman a mai identificat și altele: „uneori colindătorii murdăresc pereții casei cu balebă, cu găinaț sau chiar și cu alte feluri de necurății, care se-ntâmplă să le fie la-ndămână”⁵⁴⁴.

⁵⁴¹ Petru Caraman, op. cit., p. 212.

⁵⁴² Ibidem, p. 213.

⁵⁴³ Ibidem, p. 218.

⁵⁴⁴ Ibidem.

Fiind adevărate portaluri de comunicare cu societatea din care indivizii fac parte, porțile sunt, de obicei, supuse celui mai dur tratament. Pe lângă murdărit, porțile se mai scot din balamale, sau se scriu pe ele, cât mai vizibil, mesaje cu caracter pornografic, uneori adresate direct gazdelor. În fața casei sau pe prispă se toarnă uneori apă, pentru a se forma gheață, care să îngreuneze deplasarea celor din casă.

Un alt obicei dintre cele relevate de folcloristul român este cel care include cadavre de animale. Pe lângă faptul că în unele cazuri este omoară câinele gospodăriei, diferite leșuri sunt atârinate de gard sau spânzurate de poartă, cât mai sus, pentru a fi văzute de departe. Oseminte de animale, cranii de exemplu, sunt așezate în fața ușii sau spânzurate de cel mai apropiat copac din curte, pentru ca oamenii să se sperie. Tot de poartă sau la intrarea în casă se spânzură anumite figuri care amintesc de trupul omenesc sau semne specifice doliului, astfel încât sătenii mai matinali „dacă nu știu ce s-a petrecut, își fac cruce, întrebându-se mirați și plini de compasiune cine din familie a murit așa deodată, pe neașteptate”⁵⁴⁵. Reprezentările care amintesc de corporalitatea umană, în mărime naturală și îmbrăcate complet, legate de ușă sau poziționate pentru a cădea exact în momentul deschiderii ușii sunt și cele care provoacă cele mai intense reacții: „când cineva din familia gazdei deschide ușa ca să iasă afară, momâia se prăbușește la pământ cu zgomot. Spaima gazdelor este de nedescris. Ele cred, foarte adesea, că e vreun mort, care a ieșit din cimitir sub chip de strigoii”⁵⁴⁶.

Focul, de cele mai multe ori simulat, nu lipsește din obiceiul descolindatului. Copiii adună paie, le aprind și le plasează în centrul curții sau pe lângă geamuri, apoi „strigă-n cor din răspuțeri cu glasuri speriate: «– Sări-i-i-iți, fo-o-o-o-oc» alarmându-i pe cei din casă, care sar din paturi în graba cea mai mare, așa în cămașă cum se află și ies înspăimântați afară”⁵⁴⁷.

Opus scosului gazdelor din casă prin șiretlicul focului mimat, descolindatul presupune și blocarea acestora în casă prin diferite mijloace, astfel încât ușa nu mai poate fi deschisă, iar oamenii trebuie să iasă pe geam. În cazurile în care casa este veche, cu geamuri mici, singura soluție de a ieși este prin pod, iar „colindătorii, care în timpul acesta stau la pândă prin

⁵⁴⁵ Petru Caraman, op. cit., p. 225.

⁵⁴⁶ Ibidem.

⁵⁴⁷ Ibidem, p. 227.

apropiere, ca să vadă cum reacționează gazda, fac mare haz de isprava lor”⁵⁴⁸. Pedepsirea celor care se abat de la cutuma acceptată în cazul sărbătorilor este, de fiecare dată, exemplară și acceptată de întreaga comunitate, în ciuda sentimentelor negative ale celor care au făcut obiectul descolindatului.

Fără legătură directă cu acest aspect, Mihai Coman amintește momentul Revoluției din 1989 și afirmă că prin condamnarea și executarea cuplului prezidențial s-a urmărit, inconștient sau nu, „un rit de purificare colectivă”⁵⁴⁹, care păstrează logica „țapului ispășitor”.

Momentele de tranziție și, în general, sărbătorile sunt generatoare de comportamente aflate la limita – sau, adesea, în afara normelor sociale acceptate. Ceea ce ar trece drept comportament deviant, în orice alt context sau perioadă, în afara sărbătorii, este acceptat tacit de întreaga comunitate, datorită ordinii pe care o instaurează ritualul.

6.1. Ritualuri asociate nașterii

Am arătat deja rolul imperativ pe care îl imprimă ritualul indivizilor, indiferent de tipul sau de specificul sărbătorii. În ciuda normelor impuse și a tabuurilor, care par să-l deranjeze pe Homo sapiens „modern”, în primul rând prin neîncrederea și, adesea, prin șocul cu care acceptă realitatea unei existențe rurale arhaice, aglomerată de obiceiuri multiple și de credințe intense, „funcția cea mai importantă a obiceiurilor a fost și va continua să fie aceea de a-l integra pe individ cu sentimentele, emoțiile și intelectul lui în structura grupului, clasei și a societății”⁵⁵⁰.

Vasile Golban este doar unul dintre cercetătorii care văd o relație de descendență între rit și capacitatea oamenilor de a comunica mai eficient prin dezvoltarea și exersarea sentimentelor de solidaritate, la capătul procesului aflându-se, desigur, ordinea socială: „această solidaritate nu se poate sprijini decât pe sentimentele individuale și colective, iar acestea, pentru a se manifesta cu eficacitate, pretind o expresie comună a unui conținut”⁵⁵¹.

⁵⁴⁸ Mihai Coman, op. cit., p. 228.

⁵⁴⁹ Ibidem, p. 280.

⁵⁵⁰ Vasile Golban, *Estetica ceremonialului social în obiceiuri*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 49.

⁵⁵¹ Ibidem, p. 34.

Ritualurile practicate la naștere se încadrează în sfera obiceiurilor de tranziție specifice familiei, care marchează, după cum arată Mihai Coman, o schimbare de stare, „de meserie, de situație socială, de statut”⁵⁵². Antropologul român vede în obiceiurile practicate la naștere, înainte de alte conotații, „microrituri de purificare”, cu referire directă la gravidă. Înainte de venirea pe lume a copilului, se fac pregătiri rituale pentru a facilita nu doar nașterea, ci și viața celui care urmează să se integreze în comunitate; astfel, conform sistemului magic de credințe, grvida nu are voie să consume anumite alimente sau să intre în contact cu anumite ființe, care ar putea marca fătul.

Etnograful și folcloristul francez Arnold van Gennep (1873-1957) numește toate manifestările care preced nașterea „rituri profilactice și simpatetice”, identificând trei secvențe: separarea gravidei la aflarea despre sarcină, perioada de trecere „ca suprimarea progresivă a barierelor”⁵⁵³ și reintegrarea mamei în viața comunității. Pregătirea unei nașteri fără evenimente deosebite, precum și „garanția” unui copil sănătos se obțin prin intermediul unui sistem complex de credințe și de superstiții: „credința populară consideră că unele trăsături psihice și fizice ale copilului sunt determinate de comportarea femeii în timpul gravidității. De aceea i se interziceau o serie de activități: nu trebuia să se mire pentru că se va naște copilul cu semne, atingerea cu piciorul a unei pisici sau vite determină ca pruncul să se nască cu mult păr pe corp, nu trebuia să se primească nimic de la nimeni”⁵⁵⁴.

Printre asemenea credințe mai amintim și câteva inventariate și cercetate de Simeon Fl. Marian: „femeia însărcinată, care va culege surcele în poală, copilul ce-l va face va avea pe corp niște pete de diferite mărimi [...]; să nu pună vreo legătură după cap, ca s-o depene, că apoi are să fie copilul cu buricul pe după cap [...]; să nu desculțe pe nimeni, nici să nu tragă cioarecii cuiva, că apoi nu poate naște până ce acela pe care l-a descălțat sau dezbrăcat nu-i va da apă din opincă”⁵⁵⁵.

După cum observă van Gennep, populațiile „primitive” au numeroase obiceiuri care se aseamănă cu botezul, apariția noul-născutului cerând rituri speciale de integrare în comunitate, în centrul cărora stă, adesea, ritualul de denominație.

⁵⁵² Mihai Coman, op. cit., p. 147.

⁵⁵³ Arnold van Gennep, *Riturile de trecere*, Iași, Editura Polirom, 1996, p. 50.

⁵⁵⁴ Vasile Golban, op. cit., p. 66.

⁵⁵⁵ S. Fl. Marian, *Nașterea la români*, studiu etnografic, București, Editura Grai și Suflet – Cultura Națională, 1995, p. 13-14.

În general, se poate observa importanța specială acordată „riturilor de separare” a copilului de mamă, în mai toate contextele: imediat după naștere, pe măsură ce crește, prin nuntă și în final prin moarte. Scăldătoarea, sau prima scaldă, face parte din obiceiurile peste care, în spațiul arhaic românesc, nu se poate trece. Ritualul se practică, de obicei, după botez, la 24 de ore de la întoarcerea de la biserică, mai toate gesturile fiind încărcate de simbolism. De exemplu, nașa trebuie să meargă spre casă cu grijă și atenție, ca nu cumva să întâlnească vreun câine pe uliță, ceea ce ar face, conform logicii magice a mentalului colectiv, ca viitorul copilului să fie influențat de prezența animalului. Un aspect important este grija cu care trebuie aruncată apa folosită la spălarea ritualică. Ea se toarnă la rădăcina unui copac, în cazul în care a fost scăldat un băiat, sau peste straturile cu flori, dacă este fată. E lesne de remarcat același tipar de credințe în legătura constantă a lucrurilor, chiar și după despărțirea lor. Mai mult, în unele zone din România, apa trebuie aruncată acolo unde nu poate păși nimeni, potrivit credinței că persoana care calcă în locul unde s-a aruncat apa va avea o anumită putere asupra copilului. Tot la scăldătoare se folosesc obiecte obișnuite, dar care în contextul ritualizat devin purtătoare de informație și de sens, cum ar fi: busuioc, bani de argint, miere, pâine, pene, lapte, orez, grâu, creion sau ou⁵⁵⁶. Contactul cu aceste „simboluri” ar trebui să asigure copilului o viață liniștită, pură, îmbelșugată și roditoare.

Conform credințelor populare, în preajma femeilor însărcinate se găsesc și o serie de entități cu valențe negative, dintre care Zburătorul este, de departe, cel mai important. Sub formă de spirit sau de șarpe, Zburătorul chinuie femeia în somn (boală numită lipitură) și adesea poate aduce moartea copilului. Soluția vine doar prin intermediul moașei, care trebuie să execute un ritual special, un anume descântec, similar cu un altul, descris mai sus, analizat de Claude Lévi-Strauss. Vom remarca faptul că incantația rituală repetă cuvinte, pentru a asigura, asupra pacientei, un efect cât mai puternic:

⁵⁵⁶ Noul Atlas lingvistic român, pe regiuni. Moldova și Bucovina. Texte dialectale, vol. I, partea a 2-a, culese de Stelian Dumitrăcel și publicate de Doina Hreapcă și Ion-Horia Bîrleanu, Iași, Editura Academiei Române, 1995, p. 23, 54 ș.a.; vol. al II-lea, partea 1, culese de Ion-Horia Bîrleanu și publicate de Doina Hreapcă și Ion-Horia Bîrleanu, cu o prefață de Stelian Dumitrăcel, București, Editura Academiei Române, 2002, p. 170, 228 ș.a.

„Avrămească,
Cristinească,
Leușteanu,
Și odoleanu,
Mătrăgună,
Sânge de nouă frați,
Iarba ciutei,
Și mama pădurii.
Cum se sparge târgul,
Cum se sparge oborul,
Așa să se spargă faptul
Și lipitura
Și zburătorul.
Cum se răspândesc răspântiile,
Așa să se spargă farmecele
Și lipitura
Și zburătorul.
Cum se răspândesc răspântiile,
Așa să se risipească vrăjile
Și lipitura
Și zburătorul!”⁵⁵⁷

Amintim, din același registru, și reprezentarea demonică numită Samca sau Avestița, care are aceleași scopuri malefice de a încurca nașterea: „Are chip de femeie înfricoșătoare care umblă dezbrăcată, cu părul despletit și lung până la călcâie, cu țâțele mari, aruncate peste umăr, cu gura strâmbă din care ies flăcări, cu ochii cât stelele, cu unghiile ascuțite” și „înspăimântă, frământă, chinuiește femeile în timpul facerii, uneori le omoară sau le lasă schimonosite și neputincioase”⁵⁵⁸.

Nașterea efectivă este, evident, legată de numeroase credințe și ritualuri, care, pentru unele persoane, par a nu avea niciun rost. Simion Fl. Marian amintește că, în Bucovina, sub perna femeii care a intrat într-un travaliu prelungit se pune un topor sau un cuțit, pentru a grăbi procesul și pentru a alina durerile. Și Ochiul rău constituie o entitate de care satul arhaic românesc se teme cu adevărat, cam în aceeași măsură în care se teme de toate reprezentările demonice. Gura satului, ca prezență și factor care normează, judecă și stabilește sancțiuni, face parte

⁵⁵⁷ S. Fl. Marian, op. cit., p. 21-22.

⁵⁵⁸ Ion Ghinoiu, Panteonul Românesc. Dicționar, București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 163.

din același registru, nicio altă putere din comunitate nefiind mai temută ca judecata celorlalți membri: „Între cei care o vizitează foarte lesne se poate întâmpla ca unul sau altul să aibă ochi răi și s-o deoache”⁵⁵⁹.

Pentru a înțelege vechimea credinței în ochiul rău, ar trebui să menționăm faptul că simbolul poate fi găsit și în Vechiul Testament, cu aceleași conotații care atrag atenția celor cu care intră în contact: „Nu mânca pâinea celor care se uită cu ochi răi și nu pofti bucatele lui, Căci el îți numără bucățile din gură. «Mănâncă și bea!» îți va spune, dar inima lui nu e pentru tine. Bucata pe care ai mâncat-o, o vei da afară din tine” (Pilde, 23: 6-8). Altfel spus, omul este sau devine, fără să știe, purtătorul unei priviri dăunătoare, motiv pentru care cei vulnerabili, aflați în momente de tranziție – deci în situații de risc – își iau măsuri de precauție, sub forma descântecelor.

Schimbarea numelui este un altul dintre zecile de ritualuri specifice nașterii, întâlnit în mai toate regiunile țării, în cazurile în care copiii suferă de diferite afecțiuni care le pun în pericol viața. A „vinde pe geam” copilul este obiceiul cunoscut și acceptat, în general, ca soluție. Vânzarea ritualică aduce cu sine și un nou „botez”, copilul primind un nume nou, din credința că spiritul rău nu-l va mai putea găsi în viitor, „îmbrăcat” fiind cu un nume diferit. Femeia care cumpără copilul, sau, în unele cazuri, conform unei variațiuni a obiceiului terapeutic, îl găsește pe uliță, trebuie să fie fertilă și să demonstreze prin propriii copii că a născut prunci sănătoși și rezistenți: „Obiceiul de a avea două numiri, unul de botez, altul adaos pe urmă, din motive superstițioase, există și astăzi în poporul român. Când un copil zace de o boală grea și îndelungată [...] mamele schimbă numele bolnavului, crezând că prin aceasta ar ascunde oarecum copilul de spiritul cel rău”⁵⁶⁰.

Și Ion H. Ciubotaru analizează obiceiul vânzării ritualice pe geam, văzând în el similitudini frapante cu o altă tradiție, întâlnită în cadrul ceremonialului funerar, scoaterea sicriului pe fereastră, „atestată la noi numai pentru defuncții foarte tineri (Mlenăuți – Botoșani). La alte popoare este semnalată însă și pentru decedații vârstnici care uneori erau trecuți chiar pe sub pragul casei”⁵⁶¹. Obiceiul era înlocuit uneori prin scoaterea

⁵⁵⁹ S. Fl. Marian, op. cit., p. 42.

⁵⁶⁰ Ibidem, p. 142.

⁵⁶¹ Ion H. Ciubotaru, *Folclorul obiceiurilor familiale din Moldova*, Iași, Caietele arhivei de folclor, 1986, p. 28.

mortului printr-o spărtură făcută special în peretele casei – toate, din credința că mortul nu trebuie să găsească drumul înapoi, pentru a-și supăra familia.

Nu puțini sunt bătrânii din satele din Bucovina și din Moldova care să-și amintească exemple concrete, de vecini sau chiar de copii proprii, implicați în ritualuri similare din cauza unor boli grave. În alte cazuri, bătrânii își amintesc că, din mai mulți frați, au supraviețuit doar cei care fuseseră supuși vânzării și schimbării numelui – ceea ce oferă, în contextul satului arhaic, o confirmare de credință și de ordine socială.

Descântecul este, poate, cea mai importantă „armă” a oamenilor împotriva duhurilor care le pot influența cursul vieții. Analizat de S. Fl. Marian și de A. Gorovei, descântecul reprezintă „totalitatea cuvintelor pe care le rostește vrăjitorul sau fermecătorul, care face leacul, vraja sau farmecul, de la care așteaptă un rezultat de mai înainte determinat”⁵⁶². Persoanele care practică această formulă terapeutică sunt indivizi cu totul speciali pentru comunitatea arhaică românească, mai ales prin misterul formulelor și al incantațiilor, pe care puțini îl puteau cunoaște: „nu oricine putea să cunoască formula și practica lui, și deci descântatul era o specialitate care se transmitea ca o moștenire scumpă”⁵⁶³.

Datorită tabuului puternic care însoțește ritul s-a ajuns, după cum descrie Gorovei, la credința că, folosit nechibzuit, obiceiul poate fi periculos: „se întâmplă ca descântătoarea să îndure și oarecare neplăceri, pe urma descântecului ei. Astfel, în Bucovina, se crede că dacă descântătoarea descântă unui om mai tânăr decât dânsa, nu i se întâmplă nimic, iar dacă descântă unui om mai bătrân decât dânsa, atunci tot cască, o doare capul și nu mai poate dormi liniștit”⁵⁶⁴.

În cele mai multe descânțece, arată Gorovei, apa este simbolul cel mai des întâlnit, sub formă de „apă sfințită” sau de „apă neîncepută”, folosită inclusiv pentru a diagnostica eficient dacă boala este una de natură spirituală, care să ceară incantații speciale. „Apa neîncepută” este printre cele mai subtile simboluri specifice poporului român, moștenire pe filieră romană, întâlnită în mai toate obiceiurile practicate în comunitățile rurale.

⁵⁶² Artur Gorovei, *Literatură populară*, II, București, Editura Minerva, 1985, p. 75.

⁵⁶³ Ibidem, p. 77.

⁵⁶⁴ Ibidem, p. 79.

În cadrul obiceiurilor asociate, de exemplu, căsătoriei, despre care vom discuta mai pe larg în următorul subcapitol, se obișnuia ca după noaptea nunții femeia să iasă înainte de răsărit pentru a lua apă neînceptută, cu care să facă prima coptură sau mămăligă. Imperativul era ca nimeni să nu o vadă în timp ce aducea apa, amănunt care constituie o informație suplimentară în legătură cu credința în ochiul rău. Apa curgătoare și fântâna reprezintă sursele cele mai potrivite pentru a lua o asemenea apă, prin proprietățile naturale pe care mentalul arhaic le-a preluat și le-a adaptat și prin travaliul simbolic impus ca potrivit. Curgerea sugerează plecarea, eliberarea, spălarea, iar fântâna asigură, prin curgerea interioară, sub pământ, și prin adâncimea ei, alungarea spiritelor dăunătoare. Gorovei prezintă o serie de credințe despre apa neînceptută, unele specifice doar Bucovinei, conform cărora purtătorul, de cele mai multe ori femeie, nu trebuie să vorbească cu nimeni nici în drum spre izvor, nici pe drumul de întoarcere spre casă.

Prin vulnerabilitatea lor fizică și spirituală naturală, copiii fac obiectul celor mai multe descântece, apa folosită în ritual nemaiputând fi utilizată în niciun alt scop și fiind aruncată, așa cum se aruncă și apa de la scăldătoare: „trebuiește aruncată într-un loc neumblat, ca să nu calce nimeni pe dânsa. Boala pentru care s-a descântat s-a comunicat apei, și dacă cineva ar călca pe dânsa s-ar prinde boala de el”⁵⁶⁵.

După cum arată Petru Caraman, pentru colectivitățile rurale cântecele de leagăn sunt încărcate de aceeași magie ca și descântecele, prin „repetiția în serie a unuia și aceluiași cuvânt de importanță capitală, sintetizând în el scopul însuși al legănatului”⁵⁶⁶. Se caută, prin sugestie, o realitate dorită, prin repetarea exclamației nani, echivalentă „cu îndemnul stăruitor de a dormi adresat pruncului și care se repetă aproape obsedant în cântecele de leagăn, la toate popoarele din sud-estul Europei”⁵⁶⁷. În ritual, repetiția, despre care am vorbit deja, este pentru Caraman o formă de expresie a magicului, prezentă la toate popoarele lumii, inclusiv la români, în cazurile în care „vrăjitoarea repetă la nesfârșit numele bolii împotriva căreia descântă”, deoarece, „cunoscând numele bolii și pronunțându-i-l, o are în puterea sa”⁵⁶⁸. Prin urmare, numele cunoscut (vezi și cazurile în care copiii bolnavi își schimbă numele) reprezintă o cale de a

⁵⁶⁵ Artur Gorovei, op. cit., p. 88.

⁵⁶⁶ Petru Caraman, op. cit., p. 77.

⁵⁶⁷ Ibidem, p. 78.

⁵⁶⁸ Ibidem, p. 79.

stăpâni și de a controla entitățile, fie ele umane sau spirituale. În subconștientul uman colectiv, ceea ce poate controla și dăuna poate – și trebuie – să fie controlat și alungat. Petru Caraman oferă nenumărate exemple de cântece de leagăn și de descântece, pline de simboluri cu un înțeles din ce în ce mai puțin transparent:

„Fugi, soare sec.
Că te înec!
Soarele a răsărit,
Dorul din cap a pierit;
Soarele a scăpătat
Și dorul din cap a secat.
Fugi soare sec.
Că te înec!
Eu îți dau un dor,
Tu să-mi dai o sor.”⁵⁶⁹

Toate observațiile și îngrijorările moderne în legătură cu fondul imaterial, de credință și de ritual, specific satului românesc arhaic au fost formulate cu mult timp în urmă de către majoritatea folcloriștilor și etnografilor noștri. Estomparea treptată și chiar dispariția specificului local, înlocuirea și denaturarea simbolurilor au fost observate, cu decenii în urmă, de Artur Gorovei, care considera Bucovina a fi, din această perspectivă, o zonă privilegiată, în care „s-au păstrat mai multe din datinile noastre vechi, deoarece mai în fiecare comună sunt obiceiuri uitate în alte părți ale românilor”⁵⁷⁰.

6.2. Ritualuri asociate ceremonialului nupțial

În spațiul cultural românesc, riturile de trecere se încadrează într-o serie de tradiții care se completează și se confirmă prin practicarea lor neîntreruptă. Pentru ca individul să facă parte dintr-o anumită comunitate, el trebuie să accepte o serie de cutume și de tabuuri, preluate sau moștenite, impuse de grup. Atunci când discutăm despre acceptarea și practicarea unor ritualuri, diferența între triburile cu trăsături primitive, comunitățile arhaice specifice satului românesc și comunitățile „moderne”, specifice orașelor, nu este mare.

⁵⁶⁹ Petru Caraman, op. cit., p. 79-80.

⁵⁷⁰ Artur Gorovei, *Literatură populară, culegeri și studii*, București, Editura Minerva, 1976, p. 267.

Din perspectiva tradiției și a folclorului, căsătoria reprezintă o etapă fundamentală în evoluția individului, ca membru cu drepturi depline în comunitate. Vedem mai bine felul în care căsătoria modifică statutul social din faptul că cei care nu reușesc, din motive diferite, să se căsătorească, fete sau flăcăi, devin uneori ținta ironiilor și a glumelor celorlalți: „dacă numai feciorii cei tineri i-ar lua astfel peste picior, poate că tot ar mai merge cum ar mai merge. Dar mai supărăcios pentru dâșii e că nu o dată și fetele îi apucă la trei parale”⁵⁷¹.

Nu doar feciorii intră în „gura satului”, ci și fetele nemăritate, pentru care se creează adesea versuri satirice:

„Dragă-mi ești și te-aș lua,
Dar mi-a spus vecină-ta
Că te culci sara cu soare,
Și te scoli la prânzul mare,
Și-ncă-ți pare cu bănat,
Că de noapte te-ai sculat.”⁵⁷²

Ursirea face parte din tabloul de credințe românești și este în strânsă relație cu ceea ce oamenii consideră a fi farmece sau vrăji. Atunci când femeile nu se căsătoresc, credința populară folosește un raționament de tip superstițios și consideră că „le-a făcut anume ca să nu fie iubite și pețite”⁵⁷³. Vrăjile care „desfac” și cele care facilitează viziuni cu ursitul / ursita sunt frecvente la români, până astăzi, și implică adesea plante de pe lângă gospodăria tradițională, cum ar fi busuiocul sau usturoiul.

Sistemul românesc de credințe invocă, în mai toate situațiile specifice vieții, destinul, soarta sau ursita, mentalul colectiv găsind aici, la nivel universal, o modalitate de a stăpâni viața, de a menține iluzia controlului asupra propriului destin. În contextul specific nupțial, destinul joacă un rol deosebit de important, pentru că uneori omul socializează, comunică și nu știe că, de fapt, ursita se află chiar în grupul intim: „stă de vorbă, joacă în horă cu fata care-i menită să-i fie nevastă, dar el nu se gândește la asta cum nu se gândește la moarte. Și într-o bună zi, așa ca din senin, se vede omul prins în laț”⁵⁷⁴. Predestinarea are un efect psihologic evident, de alungare a anxietății și de înlocuire a culpabilității, care-i poate măcina pe membrii societății

⁵⁷¹ S. Fl. Marian, *Nunta la români. Studiu istorico-comparativ etnografic*, București, Editura Saeculum I.O., 2000, p. 14.

⁵⁷² Ibidem, p. 16.

⁵⁷³ Ibidem, p. 20.

⁵⁷⁴ Artur Gorovei, *Literatură populară, culegeri și studii*, p. 292.

până la autodistrugere: „unii cred că oamenii aceștia cărora le-a murit ursita sunt buni la Dumnezeu, pentru că n-au știut niciodată ce-i bun și ce-i rău pe lume”⁵⁷⁵. Credința că există o vârstă potrivită pentru căsătorie se reflectă într-un sistem de gândire arhicunoscut la noi, pentru că „românul știe că până la douăzeci de ani se însoară cineva singur; de la douăzeci la douăzeci și cinci îl însoară alții; de la douăzeci și cinci până la treizeci îl însoară o babă, iar de la treizeci de ani înainte numai dracu-i vine de hac”⁵⁷⁶.

Întocmai ca plasarea toaletei în curte, violența domestică are, în tot estul Europei, un substrat cultural puternic. Psihologul austriac Wilhelm Stekel (1868-1940), născut la Boian, în nordul Bucovinei, i-a dedicat mai multe studii, printre care și Psihologia eroticii feminine, în care tratează rolul jucat de violență în familiile din satele europene⁵⁷⁷. Miza, scandaloasă pentru orice cititor modern, are la bază interpretarea violenței ca afecțiune: „mă bate bărbatul, semn că mă iubește”⁵⁷⁸. Și alteritatea este o parte importantă a sistemului tradițional românesc, respectând un principiu de intimitate, specific grupurilor restrânse de oameni: „străin pentru dânsul este oricine nu-i din satul lui”⁵⁷⁹.

Furatul miresei înseamnă astăzi cu totul altceva decât în trecut, atunci când furatul reprezenta, de multe ori, exact ceea ce descrie cuvântul. În cazurile în care băiatul își dorea de soție o fată cu o situație socială și materială diferită, în contextul refuzului vehement al părinților acesteia, fata era furată. Etnografii au identificat mai multe situații posibile, de cele mai multe ori fata dându-i răpitorului acceptul. După o dispariție de câteva luni, cei doi reveneau în comunitate, iar orice resentimente sau judecăți valorice care ar fi defavorizat feciorul dispăreau. Răpirea cu învoirea fetei era cea mai răspândită practică din acest registru, caz analizat cu mult umor de S. Fl. Marian: „fără îndoială că trebuie să se învoiască fata ca s-o fure, altfel ar fi lucru greu, din pricina pumnilor celor zdraveni cu care a înzestrat Dumnezeu pe fata românului”⁵⁸⁰. Varianta de a fura fata fără acordul ei era mai rar întâlnită, tocmai din cauza dificultăților de ordin practic – dar

⁵⁷⁵ Artur Gorovei, op. cit., p. 292.

⁵⁷⁶ Ibidem, p. 293.

⁵⁷⁷ Wilhelm Stekel, Psihologia eroticii feminine, traducere de Georgeta Mitrea, București, Editura Trei, 1997.

⁵⁷⁸ Artur Gorovei, op. cit., p. 298.

⁵⁷⁹ Ibidem.

⁵⁸⁰ S. Fl. Marian, Nunta la români. Studiu istorico-comparativ etnografic, p. 104.

nu și legal: legea a fost, dintotdeauna, extrem de rar invocată în situațiile de acest fel, singura normă și instanță cu autoritate fiind cea a comunității.

Vestigiile acestui ritual nu se găsesc în „jocul” practicat la nunțile contemporane, ci în faptul că feciorul trebuie să-și demonstreze virtuțile, vrednicia și iubirea pentru aleasă. În multe zone ale țării, la sosirea alaiului mirelui acasă la fată ușile sunt ferecate, iar viitoarea mireasă se ascunde pentru a fi găsită. Alteori, un bărbat sau o bătrână îl întâmpină pe viitorul soț, în locul ei, într-o încercare simbolică de a-l induce în eroare. Probele diverse prin care trece mirele variază și fac obiectul amuzamentului general, fără ca vreunul dintre participanți să poată oferi, de cele mai multe ori, o explicație în legătură cu ritualul.

Dintre ritualurile cunoscute și practicate de români până astăzi menționăm ritualul bărbieritului mirelui, efectuat în paralel cu gătitul miresei. Cu toate că de multe ori se folosește efectiv un procedeu care ține de estetica și igiena mirelui, în sens ritualic bărbieritul se mima, acasă la fecior, și asigura tranziția spre bărbăție, folosindu-se nu lame de ras, ci obiecte simbolice, cu trăsături care evocă masculinitatea: coasă, topor, cuțit etc. Asemenea obiecte simbolizează și ruperea de vechiul statut, nu doar masculinitatea, care, prin asociere cu feciorul, se transmite. Se folosesc și cântece vesele, care animă atmosfera și asigură distracția celor prezenți:

„Frunză verde măr uscat,
Pân' ce eram ne-nsurat
Aveam cal de-ncălecat,
Haine bune de-mbrăcat
Și mândre de sărutat.
Dar dacă m-am însurat,
Calul pe mălai l-am dat,
Părușorul pe secară,
Doar mă scoate-n primăvară.
Primăvara-i mama noastră,
Le zăpada de pe coastă
Și bruma de pe fereastră,
Și pune plugul pe brazdă.”⁵⁸¹

Iată și un alt cântec cu temă similară, transmis de S. Fl. Marian:

⁵⁸¹ S. Fl. Marian, *Nunta la români*, p. 197.

„Frunză verde, mere, pere,
Nu te-nsura, frate, vere!
Destul m-am însurat eu
Și-am luat un lucru rău.
M-am lăcomit la avere
Ș-am luat fără de plăcere
Ce folos de-avere multă
Dacă mi' nu mi-i plăcută!
Plângeți ochi și lăcrimați,
Că voi sunteți vinovați.”⁵⁸²

E important să amintim că excesul de masculinitate și de independență din asemenea cântece se datorează inventivității tinerilor, precum și faptului că la asemenea procesiuni pot participa doar bărbații, absența femeilor fiind un imbold puternic spre manifestarea liberă. La ieșirea din casă, nu doar mirele este însoțit de apropiați cu cântece, ci și mireasa, ale cărei cântece au un registru mult mai dramatic:

„Și mila de la soacră
E ca poama cea mai acră,
Că se coace și se coace
Și dulce nu se mai face,
Și mila de la cumnate
E ca pelinu-n bucate.”⁵⁸³

În asemenea versuri poate fi observată relația universal conflictuală cu soacra, mama mirelui făcând, la rândul ei, obiectul unor cântece amuzante:

„Bucură-te soacră mare,
Că-ți vine chieptănătoare,
Să te chieptene pe cap
Cu două lemne de fag!”⁵⁸⁴

După cum arată Silvia Ciubotaru, în județele Suceava, Neamț și Iași cântecul și strigătura sunt atribuite social mai degrabă femeilor, pe când strigătura de joc revine în special bărbaților. În restul zonelor „strigă la nuntă și bărbații, chiar dacă tot femeile sunt acelea care veghează asupra respectării întregului ceremonial nupțial”⁵⁸⁵. Din acest punct de vedere putem propune o ipoteză de cercetare care să reașeze femeia în rolul de lider

⁵⁸² S. Fl. Marian, op. cit., p. 197.

⁵⁸³ Artur Gorovei, *Literatură populară, culegeri și studii*, p. 329.

⁵⁸⁴ *Ibidem*, p. 357.

⁵⁸⁵ Silvia Ciubotaru, *Strigături din Moldova. Cercetare monografică, Iași, Caietele arhivei de folclor, 1984*, p. 15.

spiritual al societății arhaice, ca o adevărată preoteasă care supraveghează moralitatea și evoluția grupului. Pe măsura sarcinilor și a obligațiilor nescrise, dar mari, femeile din nord-estul României au datorat să-și joace rolul, indiferent de particularitățile psihice, riscând altfel să intre în categoria „femeilor mute”:

„Urît-i fimeia mutî
Ci nu chiuie la nuntî,
Nici nu strigî, nici nu gioacă,
Numa şădi şi sî-ndoapî;
Merge-acasă minioasă,
Cî n-o fost nunta frumoasă.”⁵⁸⁶

Un obicei numit vulpea sau hulpea, a cărui origine nu a fost identificată nici de Simeon Fl. Marian, nici de Artur Gorovei, se întâlnește în cazurile în care feciorul își găsește mireasă în alt sat. Plecarea fetei reprezintă pentru comunitatea bărbaților o daună, care cere, pentru a fi trecută cu vederea, un preț simbolic, o „dezdăunare” în băutură, oferită flăcăilor pentru ca aceștia să lase procesiunea să continue. Adesea, nerespectarea – prin „neplată” – a obiceiului produce tensiuni, care duc, inevitabil, la bătăi generale, întrucât obiceiul cere o răscumpărare fără de care mireasa nu este lăsată să plece, mirele nu poate intra în curte, alaiul este deranjat sau pregătirile de drum sunt zădărnice.

Credințele sunt deosebit de variate, iar pentru indivizii care nu sunt familiarizați cu spațiul rural ele pot părea, adesea, absurde. Un asemenea verdict poate fi justificat și „iertat” în contextul lipsei de cultură; specialiștii în relații publice și în comunicare nu mai beneficiază însă de o asemenea scuză. Cunoașterea obiceiurilor trebuie însoțită de cunoașterea semnificațiilor acestora, pentru ca procesul de comunicare să se poată desfășura eficient și pentru ca specialistul, cercetătorul, să poată obține răspunsuri valide.

Mulțimea obiceiurilor specifice nunții este întrecută doar de numărul riturilor întâlnite în cadrul ceremonialului funerar. De exemplu, logodnicii nu au voie să mănânce din aceeași farfurie, pentru a nu le ploua la nuntă. Ei „trebuie să fixeze nunta când e lună plină, pentru ca să le meargă toate în plin; ca să nu se strice logodna, în casa fetei nu se toarce până după nuntă”⁵⁸⁷. Tiparul

⁵⁸⁶ Silvia Ciubotaru, op. cit., p. 16.

⁵⁸⁷ Constantin Gh. Radu, Neculai N. Maftei, Dănești. Etnografie și folclor, București, Editura Litera, 1980, p. 164.

mental folosit, întâlnit în mai toate regiunile țării, este tot magic: după cum am mai amintit, învârtitul lânii poate face ca drumurile celor doi protagoniști ai logodnei să se piardă, prin legătura invizibilă dintre materie, gest, casă și lumea exterioară.

Dansul găinii este un ritual mai puțin cunoscut, aflat pe cale de dispariție. Cu toate că este prezentat de mai toți cercetătorii spațiului cultural românesc, dansul nu este explicat sau pus în relație cu nicio credință. Se poate observa, totuși, aceeași atmosferă de glumă și de farsă, atunci când bucătăresele încearcă să păcălească simbolic mirele, „aducându-i o vrabie vie, acoperită de farfurii. Când se ridică una din farfurii, pasărea zboară, moment ce constituie prilej de haz și veselie. După aceasta vine bucătăreasa cu găina adevărată, în cântecul muzicii, jucând-o deasupra capului”⁵⁸⁸. Găina gătită trebuie răscumpărată de nași, obiceiul stând și în centrul cântecelor și al replicilor savuroase, spuse în auzul tuturor. Închinarea găinii este formată din mai multe secvențe, în care se schimbă replici cunoscute de protagoniști, cu valoare de incantație. Deschiderea o face nașul, care cheamă bucătăreasa pentru a o certa pentru bucatele pregătite fără grijă. Răspunsul impertinent al celei care a preparat mâncarea o atrage în comunicare și pe nașă, aceasta reproșându-i bucătăresei diverse aspecte legate de gospodărie:

„Of, de luni și până joi
tot cu mâna prin țipoi
Pentru doi grițarași noi!
Of, săraca socăciță,
mult te-ai fript pentru-o groșiță.”⁵⁸⁹

Schimbul de replici se axează pe valoarea găinii, ducându-se adevărate negocieri, în care, pe alocuri, se critică fie zgârcenia sau pofta nașilor, fie nepriceperea bucătăresei. Dezvelirea găinii, învelită într-un ștergar, în văzul tuturor invitaților la nuntă este însoțită de aceleași negocieri ale bucătăreselor, întâmpinate de nași cu reproșuri:

„Dar nu ți-oi da,
Până nu mi-i arăta
Cureaua cu talerii
Și să-mi numeri mie tri.
Cine-i harnic de asta

⁵⁸⁸ Constantin Gh. Radu, Neculai N. Maftei, op. cit., p. 174.

⁵⁸⁹ Nunta la români. Antologie din poezia ceremonialului nunții, prefată de M. Beniu, ediție îngrijită de I. Moanță, București, Editura Minerva, 1977, p. 243.

Ca să-mi puște găina?
S-o-mpuște printre picioare
C-acolo-i carnea moale!”⁵⁹⁰

Nu vom recurge la analiza simbolurilor, care și-au dovedit validitatea, chiar dacă „a împușca” face parte din registrul de reprezentare a subconștientului masculin.

Mai departe, economia ritului cântat sau strigat face uz de o descriere care poate fi întâlnită și în alte poezii dedicate fetei măritate, plecate de acasă:

„Săraca găină albă,
Bun-ai fost de astă treabă;
Săracă găină sură,
Ieri erai pe după șură,
Și-amu ești cu bani în gură!
Ieri erai pe după casă
Și-amu ești friptă pe masă.”⁵⁹¹

Tonul patetic, identificarea zonelor specifice vieții vegetalului și, mai ales, accentuarea tranziției pe care acesta o face se regăsesc întocmai în cântecele miresei, dintre care cităm:

„Eu, mămucă, m-oi topi,
Când oi prinde-a nevesti,
Ca o floare din grădină,
Cât oi prinde-a fi străină
Și cu urātu pe mână,
Ca o floare din fereastră,
Cât oi prinde-a fi nevestă,
Ca o floare din pahar,
Cât oi prinde-a trăi-n amar [...]
Las', mămucă, că mă duc,
Nu ți-oi mai umbla la plug [...]
Fi-ți-a, mămucă, ție dor
Să-mi vezi urma prin ocol.”⁵⁹²

Despărțirea, locul identificat ca specific traiului și tranziția spre o altă stare reies clar și din alte cântece, în care simbolurile pot fi lesne înlocuite:

„Ia-ți, mireasă, ziua bună, of, of,
De la frați, de la surori,
De la grădina cu flori,

⁵⁹⁰ Nunta la români. Antologie din poezia ceremonialului nunții, prefată de M. Beniuc, ediție îngrijită de I. Moanță, București, Editura Minerva, 1977, p. 244.

⁵⁹¹ Ibidem, p. 245.

⁵⁹² Ibidem, p. 77.

De la strat de busuioc,
De la fetele din joc,
De la frunza cea de brad,
De la puiul cel lăsat [...]
Plângi, mireasă, te omoară,
Că n-ai mai pune peteală,
Nici la coade floricele,
Nici în degete inele.”⁵⁹³ (s.n.)

Faptul că bucătăreasa se adresează în special nașului nu reprezintă niciun mister:

„N-oi da-o la nănaș
C-are punga la pieptari [...]
Da oi da-o la nănașu
C-are plug cu patru boi
Și-o pungă de taleri noi
Și mi-o da și mie doi.”⁵⁹⁴

Exceptând aceleași simboluri psihanalizabile, cu caracter erotic, invocăm un alt exemplu din ritual, în care nașul are rol central:

„Da oi da-o la nănaș,
Că nănașu-i cu curea lată
Și cu punga-mbăierată
Și mi-o da taleri cu toartă.”⁵⁹⁵

În asemenea cântece, postura mirelui, supărat că i se evocă neputința, prin comparație cu nașul, este, de obicei, pasivă:

„Dar săracul mirele
Mândre-i fie zilele.
Frunză verde lemn uscat,
El tare s-a supărat,
Că asta-i hodă (pasăre) de pe tău (baltă)
Să o puște tot mereu,
Da ea-i hodă de pe vale
Să o puște-ntre picioare,
Că găina-i ouătoare,
Că-i cu ou-ntre picioare.
De nu crezi na-o și vezi.”⁵⁹⁶

⁵⁹³ Nunta la români. Antologie din poezia ceremonialului nunții, prefață de M. Beniuc, ediție îngrijită de I. Moanță, București, Editura Minerva, 1977, p. 81.

⁵⁹⁴ Ibidem, p. 246.

⁵⁹⁵ Ibidem, p. 247.

⁵⁹⁶ Ibidem, p. 249.

În alte variante, găina se împarte țiganului, nașului, mirelui, dar și miresei, respectând de această dată indicațiile nașei, care face aluzii din același registru intim.

Cercetătoarea Silvia Ciubotaru susține aceeași interpretare în care găina este un simbol și „semnifică în subsidiar mirea – subiect al transferului ce-l implică actul nupțial”⁵⁹⁷. Faptul că mirele împarte găina la participanți, fiind ajutat și secondat permanent de nun, aduce un plus de lumină în semnificația momentului ritualic de trecere. Nașul supraveghează desfășurarea obiceiului și se asigură că el este executat corect, fiind, simbolic, după cum arată Silvia Ciubotaru, „un tată temporar (cât durează nunta) și în același timp un înlocuitor experimentat al mirelui”⁵⁹⁸. În mai toate regiunile țării, nașul se angajează să participe la probele pregătite mirelui, vestigiul reprezentând o urmă a unei credințe mai vechi, conform căreia bărbatul mai experimentat, în persoana nunului, era un „supraveghetor al consumării, sub cele mai bune auspicii, a nunții pe plan social, moral și chiar erotic”⁵⁹⁹. Dovadă stau toate strigăturile specifice, cu caracter erotic, adresate în special nașului. Atribuirea unor calități sau comportamente specific umane face din găină, în mod clar, un simbol al femeii:

„Găinî cu peni multi,
Hai la nun sî ti săruti!”

Sau, tot cu referire la găină:

„Ș-an ținut-o tari bini,
Cu pâni și cu smântânî,
Ș-an culcat-o-n pat cu mini,
Sî n-o cucoșășcî nîmi!”⁶⁰⁰

Alte cântece amintesc cu tristețe de plecarea miresei de acasă, la soț și la soacră, implicit la muncă grea și suferințe, corespondentul în ritualul găinii fiind:

„Fugi, găinî, nu ti duci,
C-acolo tăti te-or zmulgi!”

Într-o interpretare superficială, asocierea păsării cu țigara poate părea o parodie sau un scenariu conceput special pentru a provoca râsul. Partea latentă a simbolurilor arată însă că inițierea și tranziția de la o stare la alta reprezintă esența obiceiului:

⁵⁹⁷ Silvia Ciubotaru, op. cit., p. 19.

⁵⁹⁸ Ibidem, p. 19-20.

⁵⁹⁹ Ibidem, p. 20.

⁶⁰⁰ Ibidem, p. 185.

„Săraca găină neagră,
N-ai știut că ce te-așteaptă,
Mai ieri coticodăceai sub șură
Și azi cu țigara-n gură!”⁶⁰¹ (s.n.)

Preluăm, din culegerile de texte în care sunt publicate cântecele și strigăturile specifice nunții, un ultim exemplu, care sugerează aceeași relație de identitate între mireasă și pasăre:

„Când eram la mama mea
Eram puică-puicula
Și drăguță cui mă vrea.
De când sunt la mama lui
Nu-s nici pasăre, nici pui,
Nici drăguța nimănui.”⁶⁰²

Plata găinii constituie, în mod simbolic, un moment esențial al ceremonialului. Odată intrată în rând cu lumea, femeia și soțul ei au de respectat incomparabil mai multe reguli și norme sociale și morale. Vedem în ceremonialul căsătoriei o urmă a filosofiei specifice obiceiului de a dăru, prezentat deja. Kula presupunea, dincolo de schimbul și de constanța darurilor, legături strânse între oameni, o familie dinamică, în permanență lărgită. Cu toate că nunta marchează, aproape violent, după cum susține Silvia Ciubotaru, o ruptură în comunitate și mutații care pot provoca neplăceri, scopul fundamental este de a lega relații noi, de a mări numărul membrilor familiei și de a facilita cunoașterea altor familii.

6.3. Ritualuri asociate ceremonialului funerar

Cea mai mare parte a obiceiurilor practicate de comunități în cazul deceselor are în centru frica de o întoarcere a mortului, sub formă de strigoii sau de moroi. De departe se poate remarca, în asemenea cazuri, o severitate crescută a respectului pentru rit, frica omului față de moarte reprezentând o moștenire culturală grea, în care religia a adus elemente de potențare a anxietății. Cercetătorii români și străini s-au aplecat, în egală măsură, spre studierea credințelor românilor aflați în situația specială de a deplânge dispariția unor membri ai grupului. Cu cât

⁶⁰¹ Silvia Ciubotaru, op. cit., p. 187.

⁶⁰² Dumitru Covalciuc, *Folclor românesc din nordul Bucovinei, Timișoara, Editura Augusta, 2001, p. 92.*

este mai nefirească moartea, cu atât tabuul se manifestă cu o mai mare severitate, sub forma interdicțiilor. Astfel, „locurile în care s-au comis crime sau sinucideri sunt ocolite, fiind considerate impure, bântuite de stafii și duhuri rele”⁶⁰³. Contagiunea face, prin urmare, obiectul unei asemenea credințe, apropierea morții fiind prevestită de numeroase semne venite din universul vegetal sau chiar animal, după cum demonstrează Ion H. Ciubotaru într-o cercetare care adună nenumărate astfel de credințe: „Nie, când ni-o murit bărbatu, ni-o murit o vacî, un giğăl și păsârili toati”⁶⁰⁴.

Semnele morții sunt interpretate, în spațiul arhaic românesc, și prin intermediul viselor, astfel încât, dacă în vis se prăbușește casa, se surpă un perete, hornul, acoperișul sau se taie copaci, atunci membrii familiei se îngrijorează. Registrul simbolurilor onirice este bogat și variat, în funcție de zona în care a fost înregistrat: „alte indicii ale apropierii sfârșitului: călătorii pe drumuri ce nu se mai termină, străbaterea unor păduri dese, traversări peste ape întunecate cu maluri ce se surpă”⁶⁰⁵.

Atunci când suferința prelungită epuizează familiile, moartea este uneori grăbită, apelându-se la o serie de obiceiuri dintre care amintim doar așezarea bolnavului pe pământ, ritual întâlnit la mai multe popoare, aflate în diferite stadii de dezvoltare. Ion H. Ciubotaru pune obiceiul în relație directă cu expresia „Nu sta pe pământ, că te trage!”.

Dintre numeroasele obiceiuri pierdute amintim și o particularitate a sicriului, numit și sălaș, raclă, copârșeu sau tron: așa cum oul suportă un proces de simbolizare, prin care primește valențe și trăsături umane, sicriul este considerat o „casă de veci”, cu respectarea tuturor trăsăturilor de arhitectură: „capacul sicriului se face «în patru ape» [...] Corpul sicriului este prevăzut cu două sau mai multe deschizături mici, numite fereștruci”⁶⁰⁶. Amplasate în dreptul capului, acestea au uneori sticlă, iar amplasarea lor spre stânga sau spre dreapta stă mărturie în legătură cu sexul destinatarului, masculin sau feminin. Unii etnologi au identificat, în Bucovina, credința că mortul trebuie să păstreze un contact cu lumea pe care o părăsește, nu în ultimul

⁶⁰³ Ion H. Ciubotaru, *Folclorul obiceiurilor familiale din Moldova*, Iași, Caietele arhivei de folclor, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 1986, p. 3.

⁶⁰⁴ Ibidem, p. 5.

⁶⁰⁵ Ibidem, p. 7.

⁶⁰⁶ Ibidem, p. 15.

rând „ca să văză gloata ce s-a adunat, ca să-l petreacă și să-și ia ziua bună de la el”⁶⁰⁷.

Fereastra din dreptul capului reprezintă, fără îndoială, o metaforă a comunicării, unele zone păstrând tradiția conform căreia mortul ascultă prin ea sfaturile celor care îi sunt apropiați, pe când în alte zone, după cum arată S. Fl. Marian, prin fereastra respectivă intră „broasca să ciupească din nasul mortului că numai astfel începe a putrezi”⁶⁰⁸.

După cum am amintit, moartea a fost dintotdeauna însoțită de precauții speciale, măsura mortului reprezentând, în opinia etnografului ieșean Ion H. Ciubotaru, un simbol încărcat de semnificații dintre cele mai morbide. „Măsura” se referă la sfoara sau la pânza cu care s-au luat dimensiunile celui decedat, pentru a i se pregăti sicriul; „de regulă aceasta se îngroapă ori i se dă foc pentru a nu se abate primejdiile asupra celor vii”⁶⁰⁹.

Toiagul este o lumânare făcută tot după dimensiunile decedatului, înălțimea acestuia fiind transpusă în ceară și arsă, în trecut, patruzeci de zile, iar astăzi – acolo unde obiceiul se mai păstrează – doar timp de trei zile. Ca în mai toate ritualurile de trecere, arderea lumânării simbolizează tranziția spre o altă lume (sau: trecerea de la o stare la alta).

Doliul reprezintă, până astăzi, mai mult prin estetica și codul vestimentar adoptat, un semn distinctiv al morții. Și aici se pot însă aduce completări importante, pornind de la diferitele variante în care este asumat doliul. Ion H. Ciubotaru trece în revistă cele mai cunoscute ipoteze de cercetare, tăierea părului la femei fiind un echivalent simbolic pentru smulsul lui. La fel, barba crescută ar putea reprezenta, pentru bărbați, o modalitate simplă de a se ascunde, prin deghizare, de moarte, în virtutea aceluiași principiu logic conform căruia schimbarea numelui copilului ar face ca duhurile rele să-i piardă urma. „Aceeși motivație ar avea-o și doliul negru, care se identifică cu beznă, cu întunericul, deci cu împrejurarea în care cineva devine greu de recunoscut. Culoarea neagră a doliului a fost asociată și cu practica arhaică a ungerii cu noroi”⁶¹⁰ – obicei întâlnit, după cum am arătat mai sus, la multe dintre popoarele fără scriere.

Coliva este simbolul care, fără a putea fi explicat de participanții la ritul funerar, s-a păstrat cel mai bine. Cu toate că

⁶⁰⁷ S. Fl. Marian, *Înmormântarea la români. Studiu etnografic*, București, Editura Grai și suflet – Cultura Națională, 1995, p. 156.

⁶⁰⁸ S. Fl. Marian, op. cit., p. 156-157.

⁶⁰⁹ Ion H. Ciubotaru, op. cit., p. 16.

⁶¹⁰ Ibidem, p. 21.

specialiștii sunt rezervați în privința sensurilor inițiale, s-a speculat totuși că fiertura din grâu ar reprezenta păcatele celui decedat⁶¹¹. Prin folosirea unor surse din Bucovina, bătrâne care și-au amintit credințe arhaice pierdute, Ciubotaru propune ca obiceiul colivei să fie interpretat printr-o credință deosebit de veche, în care „bobul de grâu ar reprezenta fața omului”⁶¹². Dacă această explicație ar fi plauzibilă, atunci „consumarea cadavrului”, specifică popoarelor cu trăsături primitive, despre care am amintit mai sus, era realizată prin logica asimilării defunctului cu grâul care asigură mâncarea pentru anul următor. Dar: „spicul de grâu semnifica reîntoarcerea celui decedat. Prin urmare, rostul colivei este acela de a asigura pe plan ritual condiția renașterii defunctului”⁶¹³. Mâncarea, în general, face obiectul multor obiceiuri în jurul cărora se adună comunitatea, nu doar familia, pentru a deplânge împreună dispariția defunctului. Am amintit deja că aceste întâlniri luau uneori, în trecut, forma glumelor, care „garantau” faptul că cei rămași în viață aveau capacitatea psihică de a merge mai departe, depășind trauma specifică unei despărțiri definitive.

Pomul pomenilor se numără printre cele mai des întâlnite simboluri specifice momentului funebru, cu sensuri de regenerare și de reînviere a celui decedat. Percepem aici ideea de dublu vegetal al omului, iar prin plantarea unui pom fructifer la capul defunctului, lângă cruce, după cum amintește etnograful ieșean, trebuie să punem în legătură simbolul și cu pomul vieții. În unele zone, pomul este împodobit cu colaci, fructe, dulciuri, prosoape, lumânări și diferite alte obiecte. Credințele culese în studiul Folclorul obiceiurilor familiale din Moldova variază în funcție de zonă, cercetătorii neputând oferi explicații în legătură cu imperativul care cerea ca pomul să fie realizat dintr-o creangă de prun. Ion H. Ciubotaru prezintă cele mai interesante răspunsuri primite la întrebarea despre semnificația ritului, între care: pomul ar fi simbolul belșugului de pe pământ „și se dă de pomană pentru a avea mortul tot ce-i trebuie pe ceea lume”⁶¹⁴, sau este

⁶¹¹ S. Fl. Marian analizează, în studiul *Înmormântarea la români*, credința că în colivă sunt adunate, simbolic, păcatele celui decedat, de unde și obligația unui consum ritualic, pentru a ușura povara celui care nu mai poate primi iertare. Se consideră că prin consumul colivei se iartă din păcatele defunctului, iar consumatorul, care preia păcatele, le poate îndepărta prin rugăciuni și mătănii.

⁶¹² Ion H. Ciubotaru, op. cit., p. 39.

⁶¹³ Ibidem, p. 150.

⁶¹⁴ Ibidem, p. 51.

un beneficiu al decedatului, de care se va bucura pe lumea cealaltă, prin fructe și umbră. În alte zone ale țării, pomul este asemenea unui adăpost pentru suflet, iar plantarea unui vlăstar tânăr lângă mormânt poate deveni o modalitate de a vedea cum este viața decedatului pe lumea cealaltă.

Un simbol întâlnit, în general, în toate zonele țării este bradul, mai ales în regiunile unde această specie este dominantă. Înconjurat de legende și semnificații diverse, bradul capătă un rol important în ritualul înmormântării și este folosit cu precădere în cazul tinerilor decedați înainte de căsătorie. În acest sens, S. Fl. Marian invocă o credință din Bucovina, conform căreia bradul simbolizează „tinerețea celui pentru care s-a făcut”, dar și faptul că persoana moartă „se căsătorește pe cealaltă lume; și când se duce mortul la groapă, atunci se trimet vătăjei înainte cu bradul, ca să vestească nunta”⁶¹⁵. Iată și o legendă pe care Marian a cules-o din Bucovina și care prezintă o serie de simboluri amestecate: „Cică, dintru început, Necuratul se ținea scai de brad, spunând că e copacul lui. Deci, ca să nu se apropie niciun om de dânsul, a luat și a bătut o mulțime de cuie de fier jur împrejurul lui. Văzând aceasta, Dumnezeu s-a mâniat foc și scoțând din brad cuiele de fier a făcut alte cuie de lemn cu cruce și pe acestea le-a bătut în locul celorlalte. De atunci au rămas «cepurile cu cruce» în fiecare brad și fiind ele cu cruce Necuratul nu se poate apropia de acest arbore. Dar cu toate acestea a mai rămas în brad puțină mânie de a Satanei și de aceea pocnește el când îl pui pe foc”⁶¹⁶.

Din rațiuni evidente, am lăsat la final bocetul, acest ritual fiind una dintre cele mai complexe manifestări ale poporului român. Reprezentând inițial o incantație împotriva contagiunii morții, după cum descrie Ion H. Ciubotaru originea bocetului, acesta a devenit un mijloc eficient de protecție a comunității care se confruntă cu decesul unui membru: „bocetul a preluat unul dintre momentele de vârf ale crizei psihice, determinând sentimentul devastator, pe care îl provoacă durerea. Valoarea cathartică a actului bocirii este resimțită cu acuitate”⁶¹⁷. Bocetul este, prin excelență, o manifestare rezervată femeilor, însă nu de puține ori se amintește, în literatura de specialitate, că el stârnește plânsul tuturor celor de față, fie prin asociere cu

⁶¹⁵ S. Fl. Marian, *Înmormântarea la români. Studiu etnografic*, București, Editura Grai și suflet – Cultura Națională, 1995, p. 68.

⁶¹⁶ Ibidem, p. 76.

⁶¹⁷ Ion H. Ciubotaru, op. cit., p. 55.

experiențele similare, fie prin empatie cu familia celui decedat. Rolul femeilor se dovedește, din nou, esențial în păstrarea tradițiilor românești. Încă de la cele mai vechi înregistrări științifice, femeile au fost socotite cele mai potrivite pentru asemenea sarcini, care pe bărbați i-ar depăși complet. Ciubotaru invocă în acest sens „o anumită disponibilitate psihică, mai deschisă exteriorizării, mai promptă în reacții afective”⁶¹⁸. A resimți mai acut durerea înseamnă a putea participa mai eficient la tranziția decedatului și a familiei acestuia spre noua ordine, pe care moartea o aduce în grupul restrâns.

Cu toate că există și categoria bocitoarelor cu plată, cele din inimă au reprezentat un factor important în evoluția ritului, fiind marcate de evenimentele negative și de numeroasele decese, de unde și „nevoia să participe la toate înmormântările din sat, unde bocirea defuncțiilor străini este mai mult un pretext pentru defularea propriilor supărări”⁶¹⁹. Practicat, în general, de trei ori pe zi (dimineața, la amiază și înainte de apus), bocetul are o structură riguroasă, cu multe reguli, atât în interpretare, cât și în motivele invocate, în funcție de identitatea decedatului. Prima și cea mai importantă observație e că funcția psihologică a bocetului asigură liniștea familiei îndoliate, prin credința că, dacă este executat bine, familia și comunitatea nu mai au a se teme de cel mort. Deși bocetul atinge uneori și trăsături de caracter care nu făceau cinste celui care a murit, de cele mai multe ori se caută să se evalueze pozitiv viața acestuia, conform principiului universal valabil „despre morți, numai de bine”.

În forma amintită, bocetul este specific poporului român, cu toate că istoria universală și antică au consemnat obiceiuri similare, care amintesc fidel de ritualul bocirii. S. Fl. Marian consemnează un bocet pentru un tânăr, cules din Bucovina:

„Dragul mamii holteiaș,
Scumpul mamii îngeraș,
Da cum de te-ai îndurat
Pe mămuța de-ai lăsat?
Da cui mi te-ai potrivit
Frățiorii de-ai urât?
Ian scoală-te, holteiaș
Dragul mamii ficioraș

⁶¹⁸ Ion H. Ciubotaru, op. cit., p. 56.

⁶¹⁹ Ibidem, p. 58.

Și deschide-ți ochișorii
Și ți-i vedea frățiorii
Cum i-ai lăsat brudiori
Brudiori și străiniiori!”⁶²⁰

Teologul german Ingo Sperl (n. 1952) propune, într-un studiu unic pentru spațiul cultural românesc, o viziune interculturală a bocetului, din perspectiva unui om pentru care moartea a fost asociată mai ales cu tăcerea. Germanul, care a studiat pe teren fenomenul, a fost surprins de participarea detașată, la mai toate obiceiurile asociate morții, a copiilor, ajungând să vadă în bocet o funcție tămăduitoare, atât la nivel personal, de familie, cât și la nivelul grupului din care a dispărut un membru. Mergând pe cărările deschise de o serie de etnologi români, printre care și Ion H. Ciubotaru, cercetătorul german vede în bocet o defulare terapeutică, o eliberare de energiile distructive, puternic încărcate de emoțiile specifice unei despărțiri definitive. Prevestirile discutate pe larg în volumul *Țara fără dor*. Funcția psihologică a bocetului românesc reprezintă, pentru oamenii spațiului nostru arhaic, o formă de pregătire pentru doliu, de asumare a durerii încă înainte ca aceasta să se impună.

Astfel, Ingo Sperl propune, fără să formuleze concret ipoteza, o teorie a bocetului conform căreia funcția de comunicare cu decedatul e secundată de comunicarea cu grupul. Practicarea obiceiului în public, de trei ori pe zi, în majoritatea regiunilor, prin adresarea unor întrebări care acuză indirect plecarea prematură a defunctului, le produce participanților nu doar lacrimi și sentimente de regret, ci și o solidarizare: „acum toți au auzit disperarea lor! Acum toți știu cum le merge! Cunoșcând situația [...], comunitatea poate să reacționeze”⁶²¹.

Asemenea interpretări și propuneri au fost facilitate de straniețea resimțită de cercetător în fața unei realități sociale complet diferite, originalitatea studiului fiind garantată și de neîncetata comparație cu propriul spațiu cultural, în care nu doar că nu există bocet sau ale manifestări zgomotoase ale durerii, dar copiii nu participă niciodată la înmormântări: „Din momentul în care femeile au început să cânte, întreaga atmosferă s-a schimbat. Starea de spirit, care la început a fost veselă, exuberantă, chiar amuzată de interesul meu puțin obișnuit, a

⁶²⁰ S. Fl. Marian, op. cit., p. 90.

⁶²¹ Ingo Sperl, *Țara fără dor*. Funcția psihologică a bocetului românesc, București, Editura Univers, 2000, p. 131.

cedat locul unei dispoziții sobre. Orice persoană neavizată, care ar fi asistat din întâmplare la ceremonie, ar fi fost puternic marcată de întreaga atmosferă [...]. La noi, în Germania, chiar și plânsul în public ar fi cu neputință de imaginat”⁶²².

Igiena care se obține prin ritual, indiferent de scopul și de originea acestuia, menține spațiul colectiv românesc omogen și unit. Starea de liniște care se obține prin respectarea unei tradiții a fost asemănată cu manifestarea compulsivă și cu imperativul de a acționa într-un anumit sens, fără a fi cunoscute resorturile psihice. Totuși, nu întâmplător, forme similare riturilor românești au fost identificate în spații culturale complet diferite și îndepărtate cronologic – ceea ce ar putea sugera, încă o dată, că specia umană a găsit, prin travaliul simbolic, o cale de a se adapta oricăror situații, adaptare inerentă vieții.

Pentru a evidenția vechimea absolută și marea circulație a motivelor întâlnite în bocetul românesc, rămânând în acest cadru al ritualurilor specifice înmormântării, se cuvine să prezentăm și unul dintre textele publicate, la sfârșitul secolului al XIX-lea, de către folcloristul G. Dem. Teodorescu (1849-1900):

„Scólă suflețele, scólă,
scólă sê vedemû ce bólă,
ce bólă te împresóră,
te dobóră,
te omóră.
Scólă, îmi spune și mie
ca sê'ți cautû doftoriă;
scólă, unû cuvêntû îmi spune,
nu tăcea, nu mă repune;
că de cândû nu'ți este bine,
nu te-ai mai uítatû la mine.
ci te uită cu-ochisorî
la lacrêmile plânsorii
sê'mî vedî suspinulû cum ese
din peptû cu sughițurî dese.”⁶²³

O variantă a acestui bocet a fost cunoscută și de Anton Pann, care a inclus-o în volumul intitulat O șezătoare la țară,

⁶²² Ingo Sperl, op. cit., p. 175.

⁶²³ Poesii populare române, culegere de G. Dem. Teodorescu, București, „Tipografia modernă” Grigore Louis, Strada Academiei, 24, 1885, p. 275.

publicat în 1852⁶²⁴.

De asemenea, în culegerea de poezii populare a lui Vasile Alecsandri, publicată în 1866, se găsește, sub titlul „Bolnavul”, un text asemănător, din care lipsesc ultimele două versuri și care este, evident, ușor stilizat:

„Scólă sufletele, scólă,
Scólă să vedem ce bólă,
Ce bólă te impresóră,
te dobóră, te omóră?
Scólă, un cuvînt îmi spune,
Nu tăcea, nu mă repune,
Că de când nu-ți este bine,
Nu te-ai mai uîtat la mine;
Ci te uîță, dragul meu,
Să privesc cum te plâng eă,
Cum te bocesc, cum te plâng
Și de jale cum mă frîng!”⁶²⁵

Observăm așadar că rigurozitatea respectării unor ritualuri tradiționale românești a determinat, chiar înainte de secolul al XIX-lea, răspândirea și conservarea unor texte populare, transmise, împreună cu sistemul ritualic specific, din generație în generație.

⁶²⁴ Anton Pann, Uă șegetóre la țără sêu „Povestea lui moșu Albă”, București, 1852, partea a II-a, p. 161.

⁶²⁵ Vasile Alecsandri, Poesii populare ale Românilor, adunate și întocmite de Vasile Alecsandri, Bucuresă, Tipografia Lucrătorilor Asociații, M DCCC LXVI (1866), textul XLVI, p. 281.

7. Homo sapiens, încotro?

În general, literatura de tip science-fiction propune o serie de scenarii în care specia umană suferă mutații importante, atât la nivel spiritual, cât și la nivelul corporalității. Schimbarea este inevitabilă atunci când în ecuație apare fenomenul uman, sub toate manifestările sale. Este justificată importanța pe care am acordat-o, în studiul de față, în prezentarea ritualurilor și a obiceiurilor, procesului de comunicare – dacă acceptăm că tradiția presupune, de multe ori, interacțiune într-un cadru formal, care permite, în ciuda rigidității sale, implicarea și manifestarea fiecărui individ, indiferent de particularitățile sale psihice sau fizice. Din perspectiva antropologiei culturale, relațiile interumane nu trebuie valorizate ca fiind „bune” sau „rele”, pentru că manifestarea lor îi spune cercetătorului totul. Cu toate că jocul, ritul, darul reprezintă, în istoria omenirii, o formă de comunicare specială, în care doar cei care nu și-o doresc nu se pot încadra, contemporaneitatea este mult diferită de mai toate aspectele analizate în cercetarea de față.

Anul 2014 a adus cifre frapante pentru lumea întreagă, în contextul în care articole de specialitate, prezentând rezultate ale cercetărilor, arătau că zeci de milioane de oameni suferă de singurătate. Părinții nu mai au timp fizic pentru copiii lor, orice încercare de comunicare, chiar și la nivel minim, fiind filtrată prin timpul petrecut la muncă. Birourile devin suprapopulate, iar relațiile dintre colegi se denaturează până la înstrăinare. Răspunsul la întrebarea „Vă simțiți iubit?” ar putea provoca societății adevărate crize cognitive. Spunem ar putea, pentru că, în realitate, omenirea a dezvoltat o rezistență puternică la registrul morbid, de suferință umană. Mass-media a contribuit, în general, în mod eficient la apariția acestei indiferențe, prin specularea unui registru care a atras un număr din ce în ce mai mare de oameni, indiferent de vârstă sau de educație.

Cele mai recente ipoteze ale antropologiei culturale aduc noi propuneri în privința evoluției omului, mai ales a relației sale cu agricultura, care i-a permis să descopere și să inoveze în

direcția artelor și a tehnologiilor. Siguranța alimentară, inevitabilă – până la urmă – pentru civilizație, a fost un punct de cotitură esențial, pe un drum drept, plin de beneficii specifice umanității, dar în același timp plin de gropi și de pericole. Această siguranță, care i-a permis omului să evolueze, este și sursa a numeroase probleme, identificate de oamenii de știință contemporani: sedentarismul și bolile asociate acestuia, precum și o serie de bacili și de viruși, care pot declanșa epidemii devastatoare. Dacă mișcarea a însemnat dintotdeauna viață, principiu aplicat în toate societățile studiate, stabilirea într-un spațiu a început să capete valențe specifice morții.

Agresivitatea malignă face parte din structura pe care Erich Fromm o identifică la om, alături de cea benignă, mai puțin distructivă. Fie că acceptăm sau nu teoriile lui Darwin, „calitatea” de a fi agresiv a servit vieții, fără îndoială, prin adaptarea biologică și supraviețuire. Fromm este unul dintre primii gânditori ai lumii care demonstrează că omul este singura specie care obține satisfacție prin omor și prin tortură, singura ființă care își omoară semenii fără un câștig rațional, biologic sau economic. Dincolo de agresivitate, Homo sapiens sapiens a demonstrat, în ultimele secole, că poate fi capabil de distructivitate malignă în general⁶²⁶. Însăși folosirea sintagmei „natură umană” pare improprie, dacă ne gândim la trăsăturile specifice indivizilor din perioade despărțite de sute sau de mii de ani, un exemplu concret fiind, în România, cadrul specific educației.

Ceea ce pentru unele generații reprezenta idealul sau normalitatea nu înseamnă mai nimic pentru altele. Miza uriașă pe care o propune Erich Fromm este că, în toate perioadele în care oamenii au trăit în grupuri mici, ca vânători și culegători, viața era definită de un minim al distructivității și de relații de comuniune și de comunicare. Schimbarea inevitabilă a acestor structuri a adus meserii și diviziuni, surplus alimentar pentru unii indivizi, iar pentru unele state, ierarhii și distrugere la scară largă. Psihologul american vede în această evoluție un dinamism inherent speciei umane, trecerea de la distructivitate la starea inițială, în care amenințarea este redusă, fiind doar o chestiune de timp. El se pune, în același timp, la adăpost de criticile care l-ar fi putut eticheta drept optimist, în capitolul care încheie unul

⁶²⁶ Erich Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness*, New York, PICADOR, 1973, p. 246.

dintre cele mai dense tratate de psihologie socială, capitolul intitulat *On the ambiguity of hope* : „optimism is an alienated form of faith, pessimism an alienated form of despair”⁶²⁷.

Viitorul lui *Homo sapiens sapiens* este strâns legat de credință și în viziunea lui Sigmund Freud, la care Fromm se raportează de nenumărate ori. Folosind concepte diferite, psihianalistul austriac observa, cu atât de mulți ani în urmă, în Viitorul unei iluzii, că „la toți oamenii există tendințe distructive, deci antisociale și anticulturale”⁶²⁸. Apariția doctrinelor religioase complexe pare să fie, în opinia lui Freud, un factor catalizator pentru stările de nemulțumire, de frustrare și pentru manifestarea concretă a acestora. Sunt recunoscute serviciile pe care religia le aduce culturii, în general, deși nemulțumirea oamenilor cu culturile proprii, apăsarea și povara pe care o simt neîncetat, în societățile moderne, par să stea ca martori ai incapacității umane de a rezolva conflictele. Cu atât mai mult se îndepărtează religia de evoluția lui *Homo sapiens sapiens*, cu cât contemporaneitatea aduce în atenția opiniei publice, mai clar ca niciodată, felul în care grupurile folosesc dogme pentru a justifica barbaria.

Tot revistele științifice au anunțat că fenomenul religios induce omului, înaintea comportamentului dorit, controlat și cenzurat, stări de culpabilitate.

Nemulțumirea și sedentarismul la nivel spiritual și psihic au născut o comunitate globală care acceptă schimbarea în maniera în care schimbă programele de televiziune. Dorința de noi stimuli a adus lumea civilizată în pragul imploziei, scenele de agresivitate malignă invadând atât spațiul public, cât și cel privat. Tinerii cu educație, bogați și deprimați, sunt primii care se înscriu în noile formațiuni teroriste, pentru care decapitarea „ritualică” reprezintă un act normal.

Chiar dacă sunt înțelese eronat și interpretate astfel încât să servească distrugerii, doctrinele religioase nu pot fi însă excluse din evoluția și din viitorul omului, în primul rând grație funcției lor practice, de a controla, atât și așa cum se poate.

Clima Pământului se află într-un proces lent, dar sigur de schimbare, iar modificările de temperatură aduc metamorfoze dramatice la nivelul reliefului, florei și faunei. Cultura omenirii cunoaște, cu fiecare an, provocări noi și răspunde, în același

⁶²⁷ Erich Fromm, op. cit., p. 483.

⁶²⁸ Sigmund Freud, *Studii despre societate și religie*, p. 110.

timp, problemelor vechi. Muzica se schimbă, odată cu imaginea și cu idealurile care, de mii de ani, animă masele de oameni. Se vorbește deja despre o nouă specie umană, conectată la noile tehnologii și setată pe comunicarea intermediată de mediul virtual – așa cum se vorbește și despre o nouă ordine mondială, apărută ca urmare a crizelor umanitare și armate. Până la starea inițială, propusă de Erich Fromm, în care omul, pentru că nu se mai simte amenințat de nimic, renunță la agresivitate, se pare că specia umană trebuie încă să evolueze – pentru că menținerea stadiului prezent ar însemna haos.

În concluzie, trebuie să ne amintim că „Oamenii s-au schimbat. Nu mai sunt nici robii, nici înșelătorii zeilor și nici jeluitori în numele tău, ci ei le oferă zeilor ospitalitate”⁶²⁹.

⁶²⁹ C. G. Jung, *Cartea roșie*. Liber Novus, editată de Sonu Shamdasani, București, Editura Trei, 2011, p. 359.

B I B L I O G R A F I E

Volume și articole:

- ***, Biblia sau Sfânta Scriptură, București, Editura Institutului biblic și de misiune ortodoxă, 2008.
- ***, Convorbiri cu Schopenhauer, volum alcătuit și îngrijit de Cristian Bădiliță, traducere de Ana Florescu, Iași, Editura Polirom, 1998.
- ***, Noul Atlas lingvistic român, pe regiuni. Moldova și Bucovina. Texte dialectale, culese de Stelian Dumistrăcel și publicate de Doina Hreapcă și Ion-Horia Bîrleanu, Iași, Editura Academiei Române, vol. I, partea I-II, 1993-1995.
- ***, Noul Atlas lingvistic român, pe regiuni. Moldova și Bucovina. Texte dialectale, culese de Ion-Horia Bîrleanu și publicate de Doina Hreapcă și Ion-Horia Bîrleanu, cu o prefață de Stelian Dumistrăcel, București, Editura Academiei Române, vol. al II-lea, partea 1, 2002.
- ***, Nunta la români. Antologie din poezia ceremonialului nunții, prefață de M. Beniuc, ediție îngrijită de I. Moanță, București, Editura Minerva, 1977.
- ***, Poesii populare ale Românilor, adunate și întocmite de Vasile Alecsandri, București, Tipografia Lucrătorilor Asociații, M DCCC LXVI (1866).
- ***, Poesii populare române, culegere de G. Dem. Teodorescu, București, „Tipografia modernă” Grigore Louis, Strada Academiei, 24, 1885.
- ***, Tăblițele de argilă. Scrieri din Orientul Antic, traducere, prefață, cuvinte înainte și note de Constantin Daniel și Ion Acsan, București, Editura Minerva, 1981.
- Adler, Alfred, Înțelegerea vieții. Introducere în psihologia individuală, traducere din limba engleză de Raluca Hurduc, București, Editura Trei, 2009.
- Adler, Alfred, Psihologia școlarului greu educabil, București, Editura Univers Enciclopedic, 2010.
- Apuleius, Lucius, Măgarul de aur, traducere și note de I. Teodorescu, prefață de Traian Ungureanu, București, Editura Saeculum Vizual, 2002.
- Askenasy, Hans, Canibalismul de la sacrificiu la supraviețuire, traducere din limba engleză de Irina Nicolaescu, Ploiești, Editura Eleusis, 1996.
- Augé, Marc, Religie și antropologie, traducere și prefață de Ioan Pânzaru, București, Editura „Jurnalul literar”, 1995.

- Avramescu, Cătălin, *Filozoful crud. O istorie a canibalismului*, București, Editura Humanitas, 2003.
- Babin, Pierre, *Sigmund Freud de la tragedie la psihanaliză*, traducere de Irinel Antoniu, București, Editura Univers, 2007.
- Bârleanu, Călin-Horia, Mircea Cărtărescu. *Universul motivelor obsedante*, Iași, Editura Universitas XXI, 2011.
- Berdan, Lucia, *Mitologia cuvintelor*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2003.
- Berdan, Lucia, *Totemism românesc. Structuri mitice arhetipale în obiceiuri, ceremonii, credințe, basme*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2001.
- Biberi, Ion, *Thanatos, psihologia morții*, București, Editura Curtea Veche, 2000.
- Bîrleanu, Ion-Horia, *Tradiție și tranziție la est de Carpați*, Iași, Editura Sedcom Libris, 2002.
- Boza, Mihaela, *Curs de psihologia vârstelor*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2004.
- Braga, Corin, *De la arhetip la anarhetip*, Iași, Editura Polirom, 2006.
- Branda, Alina, *Repere în antropologia culturală*, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2002.
- Bruckner, Pascal, *Mizeria prosperității. Religia economismului și dușmanii săi*, traducere de limba franceză de Vasile Zincenco, București, Editura Trei, 2002.
- Caraman, Petru, *Descolindatul în Orientul și sud-estul Europei. Studiu de folclor comparat*, Iași, Editura Univesității „Alexandru Ioan Cuza”, 1997.
- Caraman, Petru, *Studii de etnografie și folclor*, Iași, Editura Junimea, 1997.
- Chelcea, Liviu, *Cultură și comunicare: perspectiva antropologiei culturale*, în Cătălin Zamfir și Laura Stoica (editori), *O nouă provocare: dezvoltarea socială*, Iași, Editura Polirom, 2006.
- Ciubotaru, Ion H., *Folclorul obiceiurilor familiale din Moldova*, Iași, Caietele arhivei de folclor, 1986.
- Ciubotaru, Silvia, *Strigături din Moldova. Cercetare monografică*, Iași, Caietele arhivei de folclor, 1984.
- Coman, Mihai, *Introducere în antropologia culturală. Mitul și ritul*, Iași, Editura Polirom, 2008.
- Covalciuc, Dumitru, *Folclor românesc din nordul Bucovinei, Timișoara*, Editura Augusta, 2001.
- Cristian, Alin, *Etos românesc și sacrificiu. A fi înlăuntrul fenomenelor*, București, Editura Eminescu, 1998.
- Dafinoiu, Ion, Vargha, Jenő László, *Hipnoza clinică. Tehnici de inducție. Strategii terapeutice*, Iași, Editura Polirom, 2007.
- Darwin, Charles, *Descendența omului și selecția sexuală*, tradusă din limba engleză de Eugen Margulius, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1967.

- Darwin, Charles, Originea speciilor prin selecție naturală sau păstrarea raselor favorizate în lupta pentru existență, tradusă din limba engleză de Ion E. Fuhn, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1957.
- de Balzac, Honoré, Opere, vol. I, București, ESPLA, 1955.
- de Radkowski, Georges-Hubert, Antropologie Generală, traducere de Florin Ochiană, Timișoara, Editura Amarcord, 2000.
- de Saussure, Ferdinand, Curs de lingvistică generală, Iași, Editura Polirom, 1998.
- Deliège, Robert, O istorie a antropologiei. Școli, autori, teorii, traducere din limba franceză de Ioan T. Bița, București, Editura Cartier, 2007.
- Delumeau, Jean, Mărturisirea și iertarea, dificultățile confesiunii. Secolele XIII-XVIII, vol. I – II, traducere de Ingrid Ilinca, Iași, Editura Polirom, 1998.
- Delumeau, Jean, Păcatul și Frica. Culpabilizarea în Occident (Secolele XIII-XVIII), vol. II, Iași, Editura Polirom, 1998.
- Dobreanu, Cristina, Românii tot mai atinși de boli psihice, în „România Liberă”, 29 iulie 2008.
- Dostoievski, F. M., Frații Karamazov. Roman în patru părți și epilog, vol. I-II, traducere de Ovidiu Constantinescu și Isabela Dumbravă, București, Cartea Românească, 1986.
- Dumézil, Georges, Loki, Flammarion, Nouvelle Bibliothèque Scientifique, 1986.
- Dumistrăcel, Stelian, Până-n pânzele albe. Dicționar de expresii românești, ediția a II-a, revăzută și augmentată, Iași, Editura Institutul European, 2001.
- Durand, Gilbert, Structurile antropologice ale imaginarului, București, Editura Univers, 1977.
- Durant, Will, The Story of Civilization, vol. III, Caesar and Christ, New York, Simon & Schuster, 1944.
- Durkheim, Émile, Formele elementare ale vieții religioase, Iași, Editura Polirom, 1995.
- Durkheim, Émile, Regulile metodei sociologice, traducere din limba franceză de Dan Lungu, Iași, Editura Polirom, 2002.
- Eliade, Mircea, Meșterul Manole. Studii de etnologie și mitologie, ediție și note de Magda Ursache și Petru Ursache, studiu introductiv de Petru Ursache, Iași, Editura Junimea, 1992.
- Eliade, Mircea, Sacrul și profanul, București, Editura Humanitas, 2000.
- Evseev, Ivan, Enciclopedia simbolurilor religioase și arhetipurilor culturale, Timișoara, Editura Învierea, 2007.
- Frazer, James George, Creanga de aur, traducere, prefață și tabel cronologic de Octavian Nistor, Note de Gabriela Duda, vol. I - V, București, Editura Minerva, 1980.
- Frazer, James George, Folclorul în Vechiul Testament, traducere și adaptare de Harry Kuller, București, Editura Scripta, 1995.

- Freud, Sigmund, Opere, vol. IV, Studii despre societate și religie, traducere din limba germană de Roxana Melnicu, George Purdea, Vasile Dem. Zamfirescu, București, Editura Trei, 2000.
- Freud, Sigmund, Opere, vol. X, Introducere în psihanaliză, traducere din limba germană de Ondine Dascălița, Roxana Melnicu, Reiner Wilhelm, București, Editura Trei, 2004.
- Fromm, Erich, The Anatomy of Human Destructiveness, New York, Picador, 1973.
- Găleată, Alin, Omul cu o mie de voci, interceptat în detenție, în „Revista pentru Patrie”, martie, 2012.
- Ghinoiu, Ion, Panteonul Românesc. Dicționar, București, Editura Enciclopedică, 2001.
- Girard, René, Violența și sacrul, traducere de Mona Antohi, București, Editura Nemira, 1995.
- Gladwell, Malcolm, Outliers: the story of success, England, Penguin Books, 2009.
- Golban, Vasile, Estetica ceremonialului social în obiceiuri, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983.
- Gorovei, Artur, Literatură populară, culegeri și studii, București, Editura Minerva, 1976.
- Gorovei, Artur, Literatură populară, II, București, Editura Minerva, 1985.
- Gorovei, Artur, Ouăle de Paști. Studiu de Folklor, Colecția „Studii și cercetări”, nr. XXX, București, Editura Academiei Române, 1937.
- Ioncioaia, Florea, Veneticul, păgânul și apostatul. Reprezentarea străinului în Principatele române (secolele XVIII-XIX), în Identitate / alteritate în spațiul cultural românesc, culegere de studii editată de Al. Zub, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 1996.
- Jodelet, Denise, Corpul, persoana și celălalt, în Psihologia socială a relațiilor cu celălalt, Iași, Editura Polirom, 1998.
- Jung, C. G., Cartea roșie. Liber Novus, editată de Sonu Shamdasani, București, Editura Trei, 2011.
- Jung, C. G., Psihologia religiei vestice și estice, traducere din limba germană de Viorica Nișcov, București, Editura Trei, 2010.
- Jung, C. G., Simboluri ale transformării, București, Editura Universitas, 1999.
- Jung, Carl Gustav, Amintiri, vise, reflecții, consemnate și editate de Aniela Jaffe, traducere și notă de Daniela Ștefănescu, București, Editura Humanitas, 2001.
- Jung, Carl Gustav, Arhetipurile și inconștientul colectiv, traducere din limba germană de Dana Verescu, Vasile Dem. Zamfirescu, București, Editura Trei, 2003.
- Jung, Carl Gustav, Psihologia analitică. Temeiuri. Antologie, texte alese și traduse din limba germană de dr. Suzana Holan, București, Editura Anima, 1994.

- Jung, Carl Gustav, Puterea sufletului. Antologie. Psihologie individuală și socială, texte alese și traduse din limba germană de dr. Suzana Holan, București, Editura Anima, 1994.
- Kant, Immanuel, Observații asupra sentimentului de frumos și sublim. Note la Observații asupra sentimentului de frumos și sublim, traducere, studii introductive, studii asupra traducerii, note, bibliografie, index de concepte germano-român, index de termeni de Rodica Croitoru, București, Editura All, 2008.
- Koestler, Arthur, Camus, Albert, Reflecții asupra pedepsei cu moartea, traducere din limba franceză de Ioana Ilie, București, Editura Humanitas, 2008.
- Laplantine, François, Descrierea etnografică, traducere de Elisabeta Stănciulescu și Gina Grosu, Iași, Editura Polirom, 2000.
- Lardellier, Pascal, Teoria legăturii ritualice. Antropologie și comunicare, postfață de Alain Caillé, traducere de Valentina Pricopie, București, Editura Tritonic, 2003.
- Le Breton, David, Despre tăcere, traducere de Constantin Zaharia, București, Editura All, 2001.
- Lévi-Strauss, Claude, Antropologia structurală, traducere din limba franceză de J. Pecher, București, Editura Politică, 1978.
- Lévi-Strauss, Claude, Mitologice I. Crud și gătit, traducere și prefață de Ioan Pânzaru, București, Editura Babel, 1995.
- Lévi-Strauss, Claude, Tropice triste, în românește de Eugen Schileru, Irina Pîslaru-Lukacsik, București, Editura Științifică, 1968.
- Manolescu, Nicolae, Contradicția lui Maiorescu, București, Editura «Cartea Românească», 1970.
- Marian, S. Fl., Însmormântarea la români. Studiu etnografic, București, Editura Grai și suflet – Cultura Națională, 1995.
- Marian, S. Fl., Nașterea la români. Studiu etnografic, București, Editura Grai și Suflet – Cultura Națională, 1995.
- Marian, S. Fl., Nunta la români. Studiu istorico-comparativ etnografic, București, Editura Saeculum I.O., 2000.
- Marincovici, Magda, Bolile psihice bat cancerul, în „Jurnalul Național”, 12 martie 2012.
- Mauss, Marcel, Eseu despre dar, traducere de Silvia Lupescu, studiu introductiv de Nicu Gavriluță, Iași, Editura Polirom, 1997.
- Mauss, Marcel, Hubert, Henri, Eseu despre natura și funcția sacrificiului, traducere de Gabriela Gavrila, Iași, Editura Polirom, 1997.
- Maxim, Sorin-Tudor, Toleranța. Dreptul la diferență, București, Editura Didactică și Pedagogică, 2004.
- Mărgineanu, Nicolae, Psihologie și literatură, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2002.
- McAuliffe, Kathleen, If modern humans are so smart, why are our brains shrinking?, în „Discover”, 20 ianuarie 2011.
- Mihăilescu, Vintilă, Antropologie. Cinci introduceri, Iași, Editura Polirom, 2007.

- Minulescu, Mihaela, *Introducere în analiza jungiană*, București, Editura Trei, 2001.
- Mohan, Gheorghe, *Unitatea, diversitatea și evoluția lumii vii*, București, Editura Albatros, 1989.
- Morar, Ecaterina, *Fragilitatea umană în gândirea antropologică*, București, Editura All, 1998.
- Munteanu, Eugen, Munteanu, Lucia-Gabriela, *Aeterna Latinitas. Mică enciclopedie a gândirii europene în expresia latină*, Iași, Editura Polirom, 1996.
- Neamțu, Nadina, *Ce rol joacă diferențele culturale în cazul prăbușirii unui avion*, în „Adevărul”, 7 iulie 2013.
- Negruzzi, Constache, Alexandru Lăpușneanu, București, Editura Minerva, 1973.
- Nesturh, M. F., *Originea omului*, traducere din limba rusă de prof. N. Botnariuc, București, Editura Științifică, 1959.
- Pann, Anton, *Uă șed țătore la țără sêu „Povestea lui moșu Albă”, partea a II-a*, București, 1852.
- Pleșu, Andrei, *Jurnalul de la Tescani*, București, Editura Humanitas, 2011.
- Radu, Constantin Gh., Maftai, Neculai N., Dănești. *Etnografie și folclor*, București, Editura Litera, 1980.
- Rank, Otto, Sachs, Hanns, *Psihanaliza și științele umaniste*, traducere și îngrijire ediție: Brândușa Popa, București, Editura Herald, 2011.
- Robert, Marthe, *Romanul începuturilor și începuturile romanului*, traducere de Paula Voicu-Dohotaru, București, Editura Univers, 1983.
- Roudinesco, Élisabeth, Plon, Michel, *Dicționar de psihanaliză*, traducere din limba franceză de Matei Georgescu, Daniela Luca, Valentin Protopopescu, Genoveva Teleki, București, Editura Trei, 2002.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Emile sau despre educație*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1973.
- Rushdie, Salman, *Versetete satanice*, Iași, Editura Polirom, 2007.
- Sillamy, Norbert, *Dicționar de Psihologie*, traducere, *avanprefață și completări privind psihologia românească* de dr. Leonard Gavrilu, București, Editura Univers Enciclopedic, 2000.
- Simion, Victor, *Imagini, legende, simboluri. Reprezentări zoomorfe în arta medievală românească*, București, Editura Fundației Culturale Române, 2000.
- Sperl, Ingo, *Țara fără dor. Funcția psihologică a bocetului românesc*, București, Editura Univers, 2000.
- Stan, Dumitru, *Sociologia ruralului tradițional românesc*, vol. I, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2001.
- Stekel, Wilhelm, *Psihologia eroticii feminine*, traducere de Georgeta Mitrea, București, Editura Trei, 1997.

Antropologie și comunicare interculturală

Stoichiță, Victor Ieronim, Scurtă istorie a umbrei, ediția a doua, traducere din limba engleză de Delia Răzdolescu, București, Editura Humanitas, 2008.

Tarot, Camille, De la Durkheim la Mauss. Inventarea simbolicului. Sociologia și științele religiilor, traducere de Mihaela și Ion Zgărdău, Timișoara, Editura Amarcord, 2001.

Thomă, Helmut, Kächele, Horst, Tratat de psihanaliză contemporană, vol. II, Practică, traducere din limba germană de Carmen Erena, București, Editura Trei, 2000.

Todorov, Tzvetan, Cucerirea Americii. Problema Celuilalt, traducere de Magda Jeanrenaud, Iași, Editura Institutul European, 1994.

Troc, Gabriel, Postmodernismul în antropologia culturală, Iași, Editura Polirom, 2006.

Țuțea, Petre, Omul. Tratat de antropologie creștină, I, Problemele sau Cartea Întrebărilor, Iași, Editura Timpul, 1992.

Ungureanu, Traian, Frica de rușine și delictul de libertate, în „ID”, nr. 3, martie 2006.

van Gennep, Arnold, Riturile de trecere, Iași, Editura Polirom, 1996.

Vianu, Tudor, Postume. Istoria ideii de geniu. Simbolul artistic. Tezele unei filozofii a operei, București, Editura Pentru Literatură Universală, 1966.

Zamfir, Cătălin, Stoica, Laura, O nouă provocare: dezvoltarea socială, Iași, Editura Polirom, 2006.

Surse online:

http://adevarul.ro/international/in-lume/ce-rol-joaca-diferentele-culturale-cazul-prabusirii-unui-avion-1_51d8dca5c7b855ff560f04a5/index.html

<http://discovermagazine.com/2010/sep/25-modern-humans-smart-why-brain-shrinking>

http://en.wikipedia.org/wiki/Will_Durant

<http://jurnalul.ro/viata-sanatoasa/starea-de-sanatate/bolile-psihiice-bat-cancerul-606827.html>

<http://www.romanialibera.ro/actualitate/eveniment/romanii-tot-mai-atinsi-de-boli-psihiice-130666>

http://www.revistapentrupatrie.ro/index.php?option=com_content&view=article&id=705:omul-cu-o-mie-de-voci-interceptat-in-detentie&catid=2:actualitate&Itemid=52

http://www.ideiindialog.ro/files/Martie_2006.pdf

I n d i c e d e n u m e

- Acsan, Ion, p. 66, 92, 244
 Adler, Alfred, p. 43, 47, 58, 85, 132, 239
 Alecsandri, Vasile, p. 233-235, 239
 Antohi, Mona, p. 92-93, 241
 Antoniu, Irinel, p. 42, 168, 239
 Apuleius, Lucius, p. 92, 239
 Askenasy, Hans, p. 82, 239
 Augé, Marc, p. 159, 239
 Avramescu, Cătălin, p. 91, 239
- Babin, Pierre, p. 43, 168, 239
 Bădiliță, Cristian, p. 22, 240
 Bârleanu, Călin-Horia, p. 115, 239
 Beniuc, M., p. 222-224, 244
 Berdan, Lucia, p. 177-185, 121, 239
 Biberi, Ion, p. 84, 239
 Bița, Ioan T., p. 63, 242
 Birleanu, Ion-Horia, p. 186, 211, 239, 244
 Boas, Franz, p. 66-68, 157
 Botnariuc, N., p. 51, 55, 243
 Boza, Mihaela, p. 16, 237
 Braga, Corin, p. 18, 19, 239
 Branda, Alina, p. 12-13, 16, 69, 239
 Le Breton, David, p. 49, 239
 Bruckner, Pascal, p. 113, 240
- Caillé, Alain, p. 191, 242
 Caraman, Petru, p. 204-208, 215-216, 240
 Cărtărescu, Mircea, p. 114, 239
 Chelcea, Liviu, p. 39, 51, 240
 Ciubotaru, Ion H., p. 18, 19, 213, 227, 228-232, 239
 Ciubotaru, Silvia, p. 220, 225-226, 239
 Colon, Cristobal, p. 41, 72, 74, 76, 78
 Coman, Mihai, p. 197, 199, 201-203, 209-210, 240
 Constantinescu, Ovidiu, p. 97, 106, 240
 Cortés, Hernán, p. 74, 78
 Covalciuc, Dumitru, p. 226, 240
 Cristian, Alin, p. 93, 240
 Croitoru, Rodica, p. 15, 242
- Dafinoiu, Ion, p. 108, 167-168, 170-172, 240
 Daniel, Constantin, p. 66, 92, 245
 Darwin, Charles, p. 50, 51-59, 200, 236, 240
 Dascălița, Ondine, p. 169, 173, 240
 de Balzac, Honoré, p. 8, 11
 Delième, Robert, p. 61-65, 70-71, 240
 Delumeau, Jean, p. 86, 88, 94-99, 240
 de Radkowski, Georges-Hubert, p. 189, 244
 de Saussure, Ferdinand, p. 48, 166, 244
 Dobreanu, Cristina, p. 11, 240
 Duda, Gabriela, p. 241
 Dumbravă, Isabela, p. 99, 106, 240
 Dumistrăcel, Stelian, p. 88, 211, 241, 243, 244
 Durand, Gilbert, p. 15-16, 78, 80, 147, 166, 175, 180, 187-188, 241
 Durkheim, Émile, p. 86-88, 121-132, 241, 245
- Eliade, Mircea, p. 82-83, 85-86, 240
 Erena, Carmen, p. 170, 245.
 Evseev, Ivan, p. 178, 180, 182, 241
- Florescu, Ana, p. 22, 240
 Frazer, James George, p. 9, 102, 104-121, 153, 241
 Freud, Sigmund, p. 12, 16, 31, 43-47, 53, 63-64, 80, 85, 88, 95, 98, 100-101, 103, 105, 160, 166, 168-170, 172-175, 178, 200, 237, 239, 241
 Fromm, Erich, p. 12, 236-238, 241
 Fuhn, Ion E., p. 52, 240
- Gavril, Gabriela, p. 91, 243
 Gavrilu, Leonard, p. 17, 99, 244
 Gavriluță, Nicu, p. 132, 134, 243
 Găleată, Alin, p. 193-195, 241
 Georgescu, Matei, p. 174, 244
 Ghinoiu, Ion, p. 212, 241
 Girard, René, p. 92-94, 241

- Gladwell, Malcolm, p. 36-37, 241
 Golban, Vasile, p. 209-210, 241
 Gorovei, Artur, p. 17, 64, 182, 184-190, 214-218, 220-221, 241-242
 Grosu, Gina, p. 73, 242
 Holan, Suzana, p. 17, 19, 242
 Hreapcă, Doina, p. 211, 244
 Hubert, Henri, p. 91-92, 243
 Hurduc, Raluca, p. 239
 Ilie, Ioana, p. 90, 242
 Ilinca, Ingrid, p. 100, 240
 Ioncioaia, Florea, p. 72, 77, 242
 Jaffe, Aniela, p. 21, 242
 Jeanrenaud, Magda, p. 41, 72, 245
 Jodelet, Denise, p. 41, 76, 242
 Jung, Carl Gustav, p. 13, 16-17, 19-22, 25, 29, 31, 43, 46-47, 58, 65-66, 71, 79, 87, 100, 104-105, 112-113, 117, 124, 126, 131, 139, 141-142, 146, 160, 166, 173, 199, 238, 242
 Kant, Immanuel, p. 15, 22, 242
 Kächele, Horst, p. 170, 172, 245
 Kuller, Harry, p. 120-121, 241
 Laplantine, François, p. 73, 242
 Lardellier, Pascal, p. 191-198, 242
 Le Breton, David, p. 49, 239
 Lévi-Strauss, Claude, p. 13-14, 44, 48-50, 71, 110, 126, 136-145, 147-149, 151-162, 170-172, 189-211, 242-243
 Luca, Daniela, p. 174, 244
 Lungu, Dan, p. 122, 241
 Lucescu, Silvia, p. 133-134, 243.
 Maftei, Neculai N., p. 221-222, 244
 Margulius, Eugen, p. 55, 240.
 Marian, S. Fl., p. 18, 210, 212-214, 217-221, 229-232, 243
 Marincovici, Magda, p. 11, 243
 Mauss, Marcel, p. 34, 91-92, 130-135, 178, 180, 188, 243, 245
 Maxim, Sorin-Tudor, p. 73, 243
 Mărgineanu, Nicolae, p. 47, 243
 McAuliffe, Kathleen, p. 28-29, 243
 Melnicu, Roxana, p. 159, 173, 241
 Mihăilescu, Vitilă, p. 30, 163-164, 166, 243
 Minulescu, Mihaela, p. 17, 243
 Mitrea, Georgeta, p. 218, 244
 Moanță, I., p. 216, 223-224, 244
 Mohan, Gheorghe, p. 53, 243
 Morar, Ecaterina, p. 73, 243
 Munteanu, Eugen, p. 151, 243
 Munteanu, Lucia-Gabriela, p. 151, 243
 Neamțu, Nadina, p. 36, 243
 Nesturh, M. F., p. 51, 55, 59-61, 243
 Nicolaescu, Irina, p. 82, 243
 Nistor, Octavian, p. 103-108, 153, 241
 Nișcov, Viorica, p. 47, 242
 Ochiană, Florin, p. 189, 244
 Pann, Anton, p. 233, 242
 Pânzaru, Ioan, p. 145, 159, 239, 242
 Pecher, J., p. 49, 153, 171, 242
 Pîslaru-Lukacsik, Irina, p. 136, 242
 Pleșu, Andrei, p. 117, 244
 Plon, Michel, p. 174, 244
 Popa, Brândușa, p. 36, 244
 Pricopie, Valentina, p. 191, 242
 Protopopescu, Valentin, p. 174, 244
 Purdea, George, p. 12, 31, 44, 241
 Radu, Constantin Gh., p. 221-222, 244
 Rank, Otto, p. 35-36, 103, 161, 244
 Răzdolescu, Delia, p. 115, 244
 Robert, Marthe, p. 21, 244
 Roudinesco, Élisabeth, p. 174, 244
 Rousseau, Jean-Jacques, p. 22, 244
 Rushdie, Salman, p. 27, 244
 Sachs, Hanns, p. 33, 244
 Schileru, Eugen, p. 136, 242
 Shamdasani, Sonu, p. 238, 242
 Sillamy, Norbert, p. 17, 99, 174, 244
 Simion, Victor, p. 185, 244
 Sperl, Ingo, p. 232-233, 244
 Stan, Dumitru, p. 188, 244
 Stănculescu, Elisabeta, p. 73, 242
 Stekel, Wilhelm, p. 218, 244
 Stoica, Laura, p. 39, 240, 245
 Stoichiță, Victor Ieronim, p. 115, 244
 Ștefănescu, Daniela, p. 21, 242
 Tarot, Camille, p. 131-141, 135, 244
 Teleki, Genoveva, p. 174, 244
 Teodorescu, G. Dem., p. 235, 245
 Teodorescu, I., p. 92
 Thomă, Helmut, p. 170, 172, 245

Antropologie și comunicare interculturală

- Todorov, Tzvetan, p. 22, 40-41, 72-74, 76-82, 85, 245
Troc, Gabriel, p. 15, 31-34, 65-69, 245
Taylor, Edward Burnett, 62, 64-65
Țuțea, Petre, p. 69, 245
Ungureanu, Traian, p. 27, 92, 239, 245
Ursache, Magda, p. 84, 241
Ursache, Petru, p. 83, 241
van Gennep, Arnold, p. 210, 245
Vargha, Jenő László, p. 167-168, 170-172, 240
Verescu, Dana, p. 19, 242
Vianu, Tudor, p. 48, 190, 245
Voicu-Dohotaru, Paula, p. 21, 244
Wilhelm, Reiner, p. 159, 173, 241
Zaharia, Constantin, p. 50, 239
Zamfir, Cătălin, p. 39, 240, 245
Zamfirescu, Vasile Dem., p. 12, 19, 31, 44, 105, 241, 242
Zgărdău, Ion, p. 130, 244
Zgărdău, Mihaela, p. 130, 244
Zincenco, Vasile, p. 114, 240